

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra
de M. Heidegger**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Guillermo Moreno Tirado

Directores

Ramón Rodríguez García
César Moreno Márquez

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Lógica y Filosofía Teórica



TESIS DOCTORAL

**El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra
de M. Heidegger**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Guillermo Moreno Tirado

DIRECTORES

Ramón Rodríguez García

César Moreno Márquez

Madrid, 2019



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Guillermo Moreno Tirado,
estudiante en el Programa de Doctorado en Filosofía RD 99/2011,
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger

y dirigida por: Ramón Rodríguez García y César Moreno Márquez

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 3 de octubre de 20 19

Fdo.: Guillermo Moreno Tirado

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

A mi familia

Agradecimientos

Mi agradecimiento va dirigido, en primer lugar, a quienes han financiado esta investigación; el Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid y el Banco Santander; y el Programa de Financiación Erasmus plus, a través del cual pude disfrutar dos ayudas para la realización de estancias, en la institución Université Paris-Sorbonne IV (Francia) y en la institución Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau (Alemania).

En segundo lugar, quiero dar las gracias a quienes han hecho intelectualmente posible esta investigación; a César Moreno Márquez, quien me introdujo y me enseñó a pensar desde la primera clase en primero de Grado en la Universidad de Sevilla, por haberme acompañado desde entonces como un maestro; a Ramón Rodríguez García, por sus consejos, sus atentas lecturas, sus críticas y su apoyo durante los años de la investigación y la afectuosa acogida que me brindó desde el comienzo de mis estudios de Máster en la Universidad Complutense; a Claude Romano, por la acogida, la ayuda, los consejos y las discusiones sobre textos de Heidegger durante mi estancia en París; a Hans-Helmuth Gander, por acogermelo tan generosamente en Friburgo y ayudarme a desarrollar los últimos tramos de la investigación; a Julián Santos Guerrero, por sus clases, su generosidad y su sincera amistad; a Carmen Segura Peraíta, por los constantes ánimos y la confianza siempre dada; a María José Callejo Hernández, por despertarme constantemente la inquietud y enseñarme a leer a Kant; a Miguel Benítez, por volver a enseñarme a leer y a escribir; a Federico Rodríguez, por sus clases, por introducirme en la lectura de Derrida, por su acogida en París y por su amistad; a Paloma Martínez Matías, por sus lecturas, su atención y sus palabras de aliento; a Alicia Esteban Santos, por enseñarme a leer griego antiguo; y finalmente, a Felipe Martínez Marzoa, con quien volví a estudiar la Historia del Pensamiento, por su inmenso trabajo y esfuerzo, por atender todas mis dudas y resolverlas generosamente.

En tercer lugar, quiero dar las gracias a quienes, de un modo u otro, han hecho posible que llegara hasta aquí; a mis padres, por su apoyo incondicional en todo lo que he emprendido; a mis hermanos, María e Isidoro, por darme la fuerza para continuar; a Guido, por acompañarme en el camino; a mi amigo y hermano Rubén, por su infinita amistad, por todas las conversaciones, por regalarme la palabra *allanamiento* y enseñarme a leer a Lacan; a Susana Maseda, por sus lecturas, sus correcciones y su cariño; a Noé, por su humor, por su sinceridad y su amistad; a Judith, por todos los días, desde el primer día; a Bigo, por su amistad, por haberme inspirado; a los compañeros y compañeras del Colegio de España en París, y en especial a Laura y a Marta, porque me sostuvieron en el

peor momento; a Jorge, por su amistad en Friburgo, por ayudarme a cerrar la investigación; a todos los alumnos que sufrieron mis seminarios prácticos, por soportarlos y por su enseñanza; a los compañeros y compañeras del doctorado.

Por último y especialmente, a Carolina, por querer compartir sus días conmigo, por su paciencia, por no dejarme desfallecer, por hacerme querer ser mejor persona.

A todos, gracias.

ÍNDICE

ABREVIATURAS Y ESTILO DE CITACIÓN	15
RESUMEN	17
SUMMARY	21
INTRODUCCIÓN.....	25
0.1. Objetivos y «naturaleza» de este estudio	25
0.2. Apunte sobre el método	30
0.3. Organización de la exposición.....	33
0.4. Delimitaciones.....	35
PRIMERA PARTE. «SITUARNOS EN EL HORIZONTE»	41
CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	43
1.1. A propósito del texto <i>Carta sobre el «humanismo»</i> : dos dificultades.....	43
1.2. <i>Das Handeln</i> : las primeras líneas de BH	48
1.3. Perspectiva de lectura de SZ: la <i>existencia</i> y el <i>trato-con</i>	53
1.3.1. A propósito de la <i>existencia</i>	54
1.3.2. El <i>trato con</i> y el problema de la <i>totalidad</i>	59
CAPÍTULO 2. ESTRUCTURAS EXISTENCIALES DE SZ	65
2.1. El <i>Ahí</i> : el encontrarse y el entender	65
2.1.1. <i>El encontrarse (die Befindlichkeit)</i>	66
2.1.2. <i>El entender o comprender (das Verstehen)</i>	68
2.2. <i>Interpretación, estructura previa</i> y «experiencia ante-predicativa»	70
2.3. <i>El discurso (die Rede)</i>	75
2.3.1. A propósito del término <i>Sprache</i>	75
2.3.2. El normal <i>hablar</i>	78
CAPÍTULO 3. UNA LECTURA DEL APARTADO B DEL CAPÍTULO 5 DE SZ.....	83
3.1. <i>La habladuría o cháchara</i> : quedarnos sin suelo	84
3.2. <i>La curiosidad</i>	90
3.3. <i>La ambigüedad</i>	92

3.4. La noción de <i>caída</i> (<i>das Verfallen</i>).....	94
CAPÍTULO 4. LA MODERNIDAD: NUESTRO HORIZONTE HISTÓRICO..	99
4.1. Un problema de <i>decisión</i>	99
4.2. La <i>esencia</i> del habérselas y el pensar.....	105
4.3. Esbozo de nuestro horizonte	113
4.3.1. Tres fenómenos	114
4.3.2. Descripción ingenua	116
CAPÍTULO 5. DE LA CIENCIA MODERNA	121
5.1. Descripción de los rasgos del fenómeno de la <i>ciencia moderna</i>	121
5.2. Una <i>certeza</i>	129
5.3. A propósito de la noción «continuo ilimitado»	133
5.4. Algunas conclusiones acerca de la <i>ciencia moderna</i>	139
CAPÍTULO 6. DE LA TÉCNICA MODERNA	149
6.1. El fenómeno de la <i>técnica moderna</i>	149
6.2. La <i>esencia decidida</i> de la verdad	151
6.3. La <i>esencia</i> de la técnica moderna y la moderna interpretación de lo ente.....	160
6.4. Nihilidad	166
SEGUNDA PARTE. DECADENCIA DEL LENGUAJE	175
CAPÍTULO 7. LEER EL ALLANAMIENTO DEL LENGUAJE	177
7.1. Situados en el horizonte: dos sentidos de «decadencia del lenguaje»	177
7.2. Una ambigüedad esencial.....	181
7.3. Aclaración ulterior de la ambigüedad	184
7.4. Inciso sobre la exposición.....	191
CAPÍTULO 8. PRIMER SENTIDO DE «DECADENCIA»: EL HUNDIMIENTO DE LA SITUACIÓN GRIEGA	193
8.1. Hundimiento interno I	193
8.1.1. Derrumbamiento y desechos.....	194
8.1.2. ¿Plenitud del lenguaje?	199
8.2. Hundimiento interno II	201
8.2.1. <i>Decir el fondo</i> : el doble movimiento de la situación griega	202
8.2.2. Por marcha interna: perder el fondo.....	207
8.2.3. El rastro del <i>allanamiento del lenguaje</i>	209
8.2.4. Una nota sobre el <i>arte</i>	213
CAPÍTULO 9. SOBRE EL FENÓMENO «GRAMÁTICA»	217
9.1. Acerca del Helenismo y la gramática: un esbozo del problema.....	217

9.2. Otra situación: el Helenismo	220
9.3. Aspectos del fenómeno «gramática»	229
9.3.1. <i>Ónoma</i> y <i>rhêma</i>	231
9.3.2. A propósito de <i>chrónos</i>	233
9.3.3. El paradigma verbal.....	238
9.3.4. Del «ser» a la cópula.....	239
9.3.5. Como consecuencia.....	244
 CAPÍTULO 10. SEGUNDO SENTIDO DE «DECADENCIA»: EL FENÓMENO DE LA LINGÜÍSTICA TARDOMODERNA	 247
10.1. La lingüística: el otro sentido de «decadencia del lenguaje»	247
10.1.1. Antecedentes	248
10.1.2. Primera asunción del principio de «relatividad gramatical»	250
10.1.3. Ruptura del CLG con la «ideología positivista»	252
10.2. <i>Lengua, habla</i> y «entidad lingüística».....	253
10.2.1. El aspecto fonemático o el conjunto significante.....	256
10.2.2. El conjunto significado	260
 CAPÍTULO 11. SIGNO LINGÜÍSTICO, ESTRUCTURA Y CONCEPCIÓN MODERNA DEL LENGUAJE.....	 267
11.1. La noción de <i>signo lingüístico</i> y el problema de lo «extralingüístico»	 267
11.2. <i>Estructura y realización</i> de la estructura	274
11.3. Instrumento, vehículo y herramienta: la concepción moderna del lenguaje.....	 278
 CAPÍTULO 12. PUNTO DE PARTIDA: EL «MODELO ORACIONAL»	 287
12.1. Oraciones que <i>sañalan</i> y oraciones que <i>muestran</i>	287
12.2. El ineludible <i>punto de partida</i>	291
12.3. «Modelo oracional» I: lo que no puede faltarle al enunciado <i>qua</i> enunciado	 293
12.4. «Modelo oracional» II: lo <i>puro</i> del enunciado	299
12.5. La «oración nuclear»	300
12.6. Vuelta sobre la densidad semántica de la cópula: el surgimiento de la «lógica».....	 304
 CAPÍTULO 13. VALIDEZ, ENUNCIADO Y VERDAD.....	 311
13.1. A propósito del curso <i>Lógica</i> de 1925/26	311
13.1.1. La interpretación de la verdad como validez en la lógica de Lotze.....	 312
13.1.2. La distinción del <i>lógos apophantikós</i> y el <i>lógos semantikós</i>	317
13.1.3. Enlazar y separar	321

13.2. Breve apunte sobre la verdad	325
13.3. Recapitulación de cuestiones e insistencia en lo implicado de la consolidación del «modelo oracional»	330
CAPÍTULO 14. ALLANAMIENTO Y HERMENÉUTICA	333
14.1. El <i>como apofántico</i> y el <i>como hermenéutico</i>	333
14.2. La estructura del «en tanto que»	334
14.3. El <i>allanamiento</i> o nivelación en la transformación del <i>como apofántico</i> en <i>determinativo</i>	341
14.4. A propósito del no abandono del enunciado	348
TERCERA PARTE. «PUNTO DE LLEGADA»	351
CAPÍTULO 15. DEL «SUCEDER SÍMBOLO» Y DEL SER «UN SIGNO»	353
15.1. Hacia una ampliación semántica del término <i>die Sprache</i>	353
15.2. <i>El allanamiento del símbolo</i>	357
15.2.1. Lo que queda atrás: <i>hótan génetai símbolo</i>	360
15.2.2. Referirnos a las cosas: <i>símbolon</i> y trascendencia	362
15.3. <i>Transcendencia y Sprache</i>	365
15.4. A propósito de la noción de <i>libertad</i> : la ampliación semántica del término <i>die Sprache</i> y el resultado del <i>allanamiento del símbolo</i>	369
15.5. <i>Sprache, temporalidad e historia</i>	373
15.6. «Somos un signo»	380
CAPÍTULO 16. OBRA DE ARTE Y POESÍA	385
16.1. A propósito de la obra de arte	385
16.1.1. Paso por la sistemática kantiana I	386
16.1.2. Paso por la sistemática kantiana II: <i>el juicio estético o la figura de belleza libre</i>	389
16.2. <i>Obra de arte</i> I: la pretensión de ruptura del vínculo signifi- ficante/significado y el problema de la noción filológica de «metáfora»	391
16.2.1. «Bajo las suelas»	392
16.2.2. «Se despliega toda la soledad del camino de campo cuando cae la tarde»	399
16.3. <i>Obra de arte</i> II: la puesta en obra de la verdad	401
16.4. <i>Obra de arte</i> III: <i>poema y poesía</i>	411
16.5. «El libre uso de lo <i>propio</i> »	416
CAPÍTULO 17. DESDE LA LINGÜÍSTICA, LEER «DE CAMINO AL HABLA»	419
17.1. De camino a <i>aprender</i> «el libre uso de lo <i>propio</i> »	419

17.1.1. <i>Renunciar</i>	421
17.1.2. A propósito del carácter no opcional de la lingüística	423
17.1.3. <i>Diálogo y traducción</i>	424
17.2. Lo <i>poético</i> de lo hablado en el <i>poema</i>	429
17.3. Encomendarse a lo que tenga que venir	433
17.4. <i>Estar referidos</i> : a propósito de la <i>palabra</i>	441
CONCLUSIONES	445
CONCLUSIONS	453
BIBLIOGRAFÍA	461
Apunte sobre las fuentes	463
A. Fuentes para este estudio	467
B. Ediciones de referencia de otros autores clásicos consultadas	473
C. Referencias bibliográficas específicos para este estudio	475
D. Referencias bibliográficas citadas de lingüística y filología	483
E. Referencias bibliográficas citadas de estudios críticos sobre Heidegger	487
F. Otras referencias citadas	495
G. Diccionarios consultados y gramáticas griegas consultadas	499
ANNEX [INTERNATIONAL MENTION]	501
<i>Preparation for reading poetry</i>	503
1. Text and mere text	503
2. <i>Poem</i> and <i>Poetry</i>	508
3. About a <i>fight</i>	513

ABREVIATURAS Y ESTILO DE CITACIÓN

Para citar las obras de Heidegger se utilizarán las abreviaturas que a continuación se ofrecen.

- *Aportes: Aportes a la filosofía (Acerca del evento).*
- BH: *Brief über den »Humanismus« (1946).*
- BzPh: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis).*
- DFT: *Die Frage nach der Technik (1953).*
- DGP: *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Marburger Vorlesung Sommersemester 1927.
- DotlVM: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57).*
- DZW: *Die Zeit des Weltbildes (1938).*
- EHD: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.*
- GA: *Gesamtausgabe, Band.*
- GM. W-E-E: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30.
- HHA: *Hölderlins Hymne »Andenken«.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42.
- HHI: *Hölderlins Hymne »Der Ister«.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942.
- Hw: *Holzwege.*
- ID: *Identität und Differenz.*
- LFW: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26.
- LFWS: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934.
- *Lógica de 1925/26: Lógica. La pregunta por la verdad.*
- MAL: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Marburger Vorlesung Sommersemester 1928.
- NWG: *Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943).*
- SZ: *Sein und Zeit.*
- UM: *Überwindung der Metaphysik (1936-1946).*
- UzS: *Unterwegs zur Sprache.*
- UKW: *Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36).*
- VA: *Vorträge und Aufsätze.*
- VWW: *Vom Wesen der Wahrheit (1930).*

- WB: *Wissenschaft und Besinnung* (1953).
- Wg: *Wegmarken*.
- ZHG: *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*.

Se indicará el número del tomo de la *Gesamtausgabe*, seguido de coma el título del tomo (o su abreviatura), seguido de coma el título del texto dentro del tomo o su abreviatura (si lo hubiera), seguido de coma la página o el intervalo de páginas y seguido de coma «trad.» y la página o las páginas de la traducción (si se usara) referidas en el apartado A de la Bibliografía; por ejemplo: GA 65, BzPh, 120, trad. 108-109.

Para citar el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (por la edición que se indica en la Introducción) se utilizará la abreviatura «CLG» seguido del número de página; la traducción ofrecida siempre es mía. Para citar una entrada del diccionario alemán *Duden* o del diccionario alemán de los Hermanos Grimm, se usan las abreviaturas «DUDEN» y «DWB» respectivamente, y se ofrecerá el tomo (Bd.) y la página de la edición citada en el apartado G de la Bibliografía; la traducción ofrecida siempre es mía.

Para el resto de los textos citados, sigo el estilo MLA (*Modern Language Association*), pero no se citará en el cuerpo del texto, sino dando la referencia en nota (completa la primera vez y abreviada, indicando «cit.», las siguientes); siempre que no se indique lo contrario, la traducción es mía; cuando se indica «(modificada)», es porque se ha modificado la traducción ofrecida desde la edición citada en la Bibliografía.

RESUMEN

El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger

1. Introducción

En esta investigación se presenta un estudio sobre el *allanamiento del lenguaje* que supone un primer paso en un proyecto de pensamiento más amplio sobre el *lenguaje*. Con esta expresión se pretende dar cuenta de cómo aparece el *lenguaje* en nuestra situación histórica. El estudio se llevará a cabo *a partir de* la obra de M. Heidegger, pues sus textos ofrecen las herramientas conceptuales y el método de lectura de textos para desarrollar lo que este estudio se propone: ofrecer una exposición de qué quiere decir, a qué responde y qué implica el *allanamiento del lenguaje*.

2. Objetivos y resultados

El primer y principal objetivo de este trabajo es *allanar el terreno*, tanto por lo que respecta a abrir las vías para futuras investigaciones, como por lo que respecta a *ofrecer una comprensión* de cómo aparece el *lenguaje* en nuestra situación histórica. Se sostiene que el *lenguaje* aparece *allanado*, es decir, que está afectado del tipo de homologación que afecta, por ejemplo, a los «entes físicos» en su consideración por la física matemática moderna como «materia en movimiento». Así, el segundo objetivo es mostrar que esta comparecencia responde a qué concepción del lenguaje es la moderna, cómo comparece la *lengua* en la Modernidad y qué situación histórica es, por tanto, la Modernidad (tardía) en la que nos encontramos.

Para ello, a su vez, este estudio asume el objetivo de mostrar, por un lado, los presupuestos implícitos en dicha concepción, los cual coinciden con los presupuestos implícitos de lo que filosóficamente llamamos la Modernidad (la metafísica de la subjetividad o la metafísica de la presencia), por otro lado, la noción de «lengua» que ofrece la lingüística tardomoderna y, así, finalmente, qué situación histórica es la nuestra. Subsidiariamente, el estudio se propone el objetivo de interpretar, en este sentido, las expresiones marcadamente ambiguas

de Heidegger para describir el lenguaje, «decadencia», «devastación», etc., como recursos *fenomenológico-hermenéuticos* y no como meras valoraciones o «críticas» a unos u otros «lenguajes».

El resultado de afrontar estos objetivos se cifra en ofrecer esa mostración; el lenguaje se comprende como una herramienta para la comunicación y el dominio de lo ente, la *lengua* aparece desde esta concepción y a partir de la exposición que de ella ofrece la lingüística como un sistema de signos, y la situación se muestra como aquella en la cual ya no hay contenido de antemano vinculante, es decir, como aquella que se caracteriza como nihilidad (como puede leerse desde la obra de Heidegger). Asimismo, se llega al resultado de sostener que la ambigüedad en las expresiones de Heidegger está exigida por la «cosa misma» que analizan. Ahora bien, el resultado de la *preparación* solo da lugar a una hipótesis de trabajo relativa al estudio de la obra de Freud desde las interpretaciones conjuntas de Lacan, Derrida y Ricoeur.

Por otro lado, el tercer objetivo que asume este trabajo es ofrecer una exposición de cómo llega a fraguarse esa concepción moderna del lenguaje. Para ello se ofrecerá, como resultado de afrontar este objetivo, un esbozo del surgimiento del fenómeno de la «gramática» en tanto que consecuencia del hundimiento interno de la situación griega y del fenómeno de la «lingüística tardomoderna». Esto implica, a su vez, que el estudio se propone mostrar los presupuestos fundamentales de la lingüística, los cuales son los que suponen la consolidación de la concepción moderna del lenguaje que ofrece, como resultado, una comprensión del sentido del *allanamiento del lenguaje*.

Finalmente, el estudio se propone el objetivo de *deconstruir* al menos uno de los presupuestos fundamentales. Ese presupuesto es el del «modelo oracional», lo cual implica, en cierto modo, mostrar también qué *deconstrucción* hay en la construcción intelectual del *signo lingüístico* frente al presupuesto de la noción de «palabra» como unidad mínima de sentido. Se escogen estos dos presupuestos por dos razones, la primera es que ambos son el punto de partida de la lingüística, la segunda, que ambos se encuentran tratados explícitamente en la obra de Heidegger. Como resultado, se completa la comprensión del sentido de la expresión *allanamiento del lenguaje* añadiéndole el carácter *allanador* (o de efectiva *epoché*) que el recorrido comporta para afrontar una comprensión del lenguaje.

Esto implica un último objetivo: emplear los conceptos de la lingüística para aclarar la «definición» heideggeriana de la *esencia del lenguaje* como *son del silencio*. El resultado ofrecido es la exposición de la Tercera Parte, es decir, del «punto de llegada» del análisis del *allanamiento del lenguaje*.

3. Conclusiones

Las conclusiones o «aportaciones» a las que el estudio llega son tres. La primera es que se logra elevar a «tesis» la hipótesis de que la «definición» heideggeriana de *lenguaje* se ve aclarada empleando los conceptos fundamentales de la lingüística tardomoderna, mostrando que no se trata de una «definición» sino de la *comprensión* de la *seria renuncia a definir la esencia del lenguaje*. La segunda es haber ofrecido una *comprensión del allanamiento del lenguaje* a partir de la interpretación de las expresiones ambiguas de Heidegger y, por tanto, haber *allanado* ese *allanamiento*. La tercera “aportación” es haber mostrado la viabilidad y el rendimiento filosófico de apoyar este estudio en la obra de Heidegger; viabilidad mostrada en cómo el seguimiento de sus textos construye los argumentos del estudio; y, rendimiento filosófico en cómo esos argumentos y la *manera* de Heidegger *de leer los textos* nos *prepara* para continuar la investigación, planteando la hipótesis de leer la obra de Freud como parte integrante del «proyecto modernidad» al mismo nivel que lo estaría la obra de Kant o las cuestiones de la *ciencia* y el *derecho*.

SUMMARY

The breaking and entering of language. A study based on the work of M. Heidegger

1. Introduction

This research presents a study on the *breaking and entering of language*, which is a first step in a broader project of thought about language. The aim of this expression is to give an account of how language appears in our historical situation. The study will be *based on* the work of M. Heidegger, since his texts offer the conceptual tools and the method of reading texts to develop what this study proposes: to offer an exposition of what the *breaking and entering of language* means, what it responds to and what it implies.

2. Objectives and results

The first and foremost objective of this work is *to pave the way*, both in terms of opening the way for future research, and in terms of *providing an understanding* of how language appears in our historical situation. It is argued that language appears *flattened*, i.e. that it is affected by the type of homologation that affects, for example, "physical entities" in their consideration by modern mathematical physics as "matter in motion". Thus, the second objective is to show that this appearance responds to what conception of language is the modern one, how language appears in Modernity and what historical situation is, therefore, the (late) Modernity in which we find ourselves.

For this, in turn, this study assumes the objective of showing, on the one hand, the presuppositions implicit in this conception, which coincide with the implicit presuppositions of what we philosophically call Modernity (the metaphysics of subjectivity or the metaphysics of presence), on the other hand, the notion of "langue" offered by late-modern linguistics and, thus, finally, which historical situation is ours. Subsidiarily, the study proposes the objective of interpreting, in this sense, Heidegger's explicitly ambiguous expressions to describe language, "decadence", "devastation", etc., as *phenomenological-*

hermeneutic resources and not as mere evaluations or “criticisms” of one or other “languages”.

The result of confronting these objectives is to offer this demonstration; language is understood as a tool for communication and the dominance of entities, *langue* appears from this conception and from the exposition that linguistics offers of it as a system of signs, and the situation is shown as that in which there is no longer binding content beforehand, that is, as that which is characterized as nihility (as can be read from Heidegger’s work). Likewise, one arrives at the result of sustaining that the ambiguity in Heidegger’s expressions is demanded by the “thing itself” that he analyses. However, the result of the *preparation* just offers a working hypothesis related to the study of Freud’s work from the joint interpretations of Lacan, Derrida and Ricoeur.

On the other hand, the third objective assumed by this work is to offer an exposition of how this modern conception of language comes to be forged. The result of confronting this objective will be an outline of the emergence of the phenomenon of “grammar”, as a consequence of the internal collapse of the Greek situation, and of the phenomenon of “late-modern linguistics”. This implies, in turn, that the study proposes to show the fundamental presuppositions of linguistics, which are those that suppose the consolidation of the modern conception of language, which offers, as a result, an understanding of the sense of the *breaking and entering of language*.

Finally, the study proposes the objective of deconstructing at least one of the fundamental assumptions. This presupposition is that of the “sentence model”, which implies, in a certain way, also showing what deconstruction there is in the intellectual construction of the *linguistic sign* as opposed to the presupposition of the notion of “word” as the minimum unit of meaning. These two presuppositions are chosen for two reasons, the first is that both are the starting point of linguistics, the second is that both are explicitly dealt within Heidegger’s work. As a result, the understanding of the meaning of the expression *breaking and entering of language* is completed by adding to it the flattening character (or of effective *epoché*) that the journey entails in order to face a comprehension of the language.

This implies a final objective: to use the concepts of linguistics to clarify the Heideggerian “definition” of the *essence of language as the sound of silence*. The result offered is the exposition of the third part; about the “point of arrival” of the analysis of the *breaking and entering of language*.

3. Conclusions

The study reaches three conclusions or “contributions”. The first is that the hypothesis that the Heideggerian “definition” of *language* is clarified using the fundamental concepts of late-modern linguistics is raised to “thesis”, showing that it is not a matter of a “definition” but of *understanding the serious renunciation of defining the essence of language*. The second is to have offered an understanding of the *breaking and entering of language* from the interpretation of Heidegger’s ambiguous expressions and, therefore, to have *flattened that breaking and entering*. The third “contribution” is to have shown the viability and philosophical output of supporting this study in Heidegger’s work; viability shown in how the following of his texts constructs the arguments of the study; and philosophical output, in how those arguments and Heidegger’s *way of reading the texts prepares* us to continue the investigation, posing the hypothesis for reading Freud’s work as an integral part of the “modernity project” at the same level as Kant’s work or the issues of *science* and *law* would be.

INTRODUCCIÓN

0.1. Objetivos y «naturaleza» de este estudio

La investigación que a continuación se presenta es el primer paso de un proyecto de pensamiento más amplio, cuyo centro es el *lenguaje*, y tiene como objetivo *allanar el terreno* para ese desarrollo ulterior. No se está presentando una tesis sobre Martin Heidegger ni sobre algún «tema» concreto de su producción y, especialmente, no pretende ser una tesis sobre «el lenguaje» en Martin Heidegger. Sin embargo, este estudio se sostiene *a partir* de su obra, pues ha sido gracias al estudio concienzudo de sus textos como este proyecto de pensamiento se ha puesto en marcha, tanto por lo que respecta a las posibilidades que dicha obra le ofrece, como por lo que respecta a la *manera de leer* la historia del pensamiento que Heidegger despliega. Esa *manera de leer*¹ es la que opera en la *interpretación* de la *filosofía* de Heidegger que, de todos modos, sí hay en este trabajo y que pretende ser sostenible para todo el trayecto heideggeriano².

El proyecto de pensamiento del cual este estudio es un primer paso arranca de cierta constatación ordinaria y trivial que suele terminar refiriendo a un

¹ Esta *manera de leer* fue desarrollada a lo largo del siglo XX por el pensamiento francés, cf. Pardo, J. L.: «Las aporías de la diferencia»; en Navarro Cordon, J. M. (ed.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*, Madrid: Editorial Síntesis, 2004, 193-227; pero es Jacques Derrida quien representa el lugar más señalado en cuanto a *leer* se refiere; se sigue la interpretación que se ofrece en el trabajo de Manuel E. Vázquez, en el mismo volumen citado: «Deconstrucción: lectura y escritura», 17-56.

² Ahora bien, esto no quiere decir que el objetivo último de esta investigación sea *dar* exhaustivamente esa lectura, lo cual hubiera comportado otra investigación. Para un trabajo que cumpla con esa exhaustividad, véase, Vetter, H.: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. Por otro lado, dado que esta tesis no es sobre Heidegger, no se ha asumido una exposición cronológica de la lectura de su obra, sino, por así decir, sistemática. Esto quiere decir que se entiende la obra de Heidegger como una sola, a pesar de que no en todos sus momentos los desarrollos de todas las cuestiones estén terminados o madurados. Tampoco se pretende con ello decir que todo se encuentre ya en los primeros textos o en uno solo, sino que es haciéndose cargo del conjunto como cabe leerlos, o sea, *leer el corpus Heidegger*. Esto sí implica que no hay, en esta investigación, un compromiso teórico con ninguno de los proyectos de Heidegger, ni con el de la *ontología fundamental*, ni con el de la *Historia del ser*, ni tampoco con lo que se suele llamar la «topología del ser». Ahora bien, dado lo que supone el «segundo proyecto», a saber, una maduración de los presupuestos del primero, especialmente por lo que respecta a cómo se confronta con la tradición, es con este con el que se discute y no con el primero ni tampoco con el último. A partir de esa discusión, encuentro que la relevancia filosófica de Heidegger radica en que su *filosofía* consiste en un *serio intento* de poner en primer plano el suelo que pisamos –se sigue de cerca la presentación de la *filosofía* de Heidegger que propone Arturo Leyte en su trabajo *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005– y, por consiguiente, en que ese mismo suelo (como cada vez que se lleva a cabo) termine «saltando por los aires».

«empobrecimiento» del lenguaje o de los «medios de expresión» que «amenazaría» con «empobrecernos» y «alienarnos», en último término, a nosotros mismos. Esta constatación suele acudir a explicaciones más o menos causales de la intervención de las nuevas formas de comunicación implementadas por los nuevos dispositivos de comunicación e información, así como a cierta ausencia de lecturas de clásicos de la literatura, del pensamiento, etc. A pesar de lo precario de esas constataciones (y de lo insustancial de sus explicaciones), hay en ellas el rastro de cierta *intuición* de que algo parece ocurrir con el lenguaje. Sin embargo, eso que pudiera estar ocurriendo con el lenguaje no empieza por la cuestión de los dispositivos, de las carencias lectoras o de otras razones que pudieran argüirse con respecto a una suerte de «superficialidad» en nuestras formas de expresión. Más bien, todo eso (o lo que, finalmente, pudiera considerarse coherentemente de *eso*) es resultado o consecuencia –y esta es la posición que asumo– de qué concepción del lenguaje hay en nuestro tiempo, de cómo aparece la *lengua* y, en última instancia, de qué tiempo histórico es el nuestro.

En cualquier caso, lo que sí parece denotar «todo *eso*» es cierta falta de consistencia que no solo queda circunscrita a cómo hablamos, sino que refiere a cómo somos y, por consiguiente, apunta a una «inestabilidad» implícita, a una suerte de «contradicción interna», de nuestra situación histórica³. La historia del pensamiento moderno ha dado cuenta de dicha «contradicción interna» desde multitud de lugares y/o recursos descriptivos. Pero quizá es ahora cuando el modo como la notamos no tiene que ver con problemas en la *construcción* conceptual de teorías (que es como aparece en esa historia), sino con el normal trato con las cosas. Dado que, sea como fuere ese *trato*, de una u otra manera consiste en *lenguaje* –y esto lo mostrará este estudio–, es este el asunto del que habría que ocuparse para tratar de volver a intentar «poner el tiempo en concepto»⁴.

Los dos pilares sobre los que ha pivotado la «puesta en concepto» de nuestro tiempo han sido la *ciencia* y el *derecho*, su mutua interdependencia y el modo como ambos constituyen el *proyecto Occidente*: el tiempo histórico que llamamos la Modernidad. Este tiempo histórico o este *proyecto* consiste en que

³ Véase el ensayo de José Luis Pardo: *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2007; y la colección de ensayos, *Nunca fue tan hermosa la basura*, Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2010.

⁴ «Lo que quizá consiste, hoy, entre otras cosas, en traer a la luz las presuposiciones implícitas en toda práctica humana (“La filosofía es la teoría de lo que hacemos”, decía Deleuze), sin que esa “exposición” comporte su *cosificación*, su conversión en una esculáida etiqueta escolástica. Y acaso esa tarea sea aún lo que Hegel denominaba *el arduo trabajo del concepto*», Pardo, J. L.: «Las aporías de la diferencia», en Navarro Cordón, J. M. (ed.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo I*, cit., 224.

tanto la *ciencia* como el *derecho* caminan (sin que, por así decir, nadie intervenga voluntariamente en ello) hacia un siempre «cada vez más»: cada vez más ajuste a la expresión *físico-matemática* de las cosas, cada vez más *garantías* y, por tanto, *obligaciones*; por consiguiente, cada vez más ajuste a la (en terminología kantiana) *forma pura de la ciencia* y a la *forma pura del derecho*⁵.

Pues bien, este «cada vez más ajuste» conlleva necesariamente una «cada vez más» *homologación* (de todo con todo), ya que para que ese *ajuste* tenga lugar hay que *borrar las diferencias* y establecer un «espacio de expresión común». Ahora bien, tanto la *ciencia* como el *derecho* son, en definitiva, maneras de *exteriorizar* (y *ordenar*) nuestro *encontrarnos* ya siempre en algún *trato con las cosas* y, por tanto, en el *lenguaje*. Por consiguiente, es esta *homologación* lo que ordinaria y trivialmente se nota como un «empobrecimiento» del *lenguaje*. Así pues, el título para dar un primer paso en el proyecto de pensamiento que, en definitiva, trata de atender a todo ello, se impuso como *allanamiento del lenguaje* y lo que se propone este estudio es dar cuenta de los rasgos fundamentales de ese *allanamiento*.

Con *allanamiento del lenguaje* se pretende describir el modo como aparece (en lo que no se muestra de lo que se muestra⁶) el *lenguaje* en nuestro tiempo, tanto por cómo aparece en el tratamiento que la lingüística hace de él, como por la *historia* que conduce a que sea ese el modo como nos aparece. Por consiguiente, este estudio tiene el objetivo de mostrar sintéticamente a qué responde, qué quiere decir y qué consecuencias tiene el *allanamiento del lenguaje*.

En Heidegger se encuentra una formulación somera (con otras palabras) de lo que se acaba de plantear cuando afirma que hay o se reconoce, incluso desde hace mucho tiempo, una «decadencia del lenguaje» o una «devastación u obliteración del lenguaje»⁷. Por tanto, sí es parte de esta investigación ofrecer una lectura de este aspecto concreto de la obra de Heidegger, el cual, sin embargo, no constituye, como tal, un «tema» de su *filosofía*, sino –y esta es mi posición– un recurso *hermenéutico* para describir la concepción moderna del lenguaje, la *lengua* en la Modernidad y nuestra situación histórica en general. Si bien «dar cuenta de la situación histórica» aparece como una cuestión específica en la obra de Heidegger, para interpretar «la concepción moderna del lenguaje» (que sí está formulada en Heidegger) y «la *lengua* en la Modernidad» habrá que recurrir a la

⁵ Véase, Martínez Marzoa, F.: *El concepto de lo civil*, Madrid: La Oficina, 2018.

⁶ «aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento»; SZ, 35, trad. 55, y, añadido, que es «aquello» *del* lenguaje.

⁷ GA 9, Wm, BH, 318.

lingüística tardomoderna; puesto que es la lingüística la que asume la concepción moderna del lenguaje y es en ella donde se alcanza una definición clara y distinta del concepto «lengua».

Para que la interpretación sea solvente, este trabajo se verá obligado a considerar –además de los lugares fundamentales del recorrido heideggeriano (en la Primera Parte) que *nos sitúan críticamente en nuestro tiempo histórico*– la interpretación heideggeriana del hundimiento interno de la situación que filosóficamente llamamos Grecia arcaica y clásica o Grecia antigua –el tramo que va de Homero a Aristóteles– (capítulo 8) y el trabajo heideggeriano de *deconstrucción* del enunciado (capítulos 12 al 14). La consideración de este hundimiento tiene como objetivo dirigir la atención sobre el surgimiento de la gramática y su relación de determinación mutua con la lógica⁸.

Por otro lado, hay que advertir que esta tampoco es meramente una tesis sobre la lingüística y mucho menos lo es acerca de alguna corriente lingüística o sobre algún problema concreto de lingüística. Sin embargo, sí es objeto de este estudio analizar el *fenómeno* de la *lingüística tardomoderna*, cuya denominación refiere, en este trabajo, a la lingüística que se fragua en nuestra situación histórica. Por consiguiente, este estudio sí tiene como objetivo tratar de poner de manifiesto la *problemática filosófica* que hay en los *presupuestos* y *fundamentación* de la *lingüística tardomoderna*.

Por «fenómeno de la lingüística tardomoderna» se entiende el *vuelco* que se reconoce entre la actividad de esta ciencia hasta principios del siglo XX y la actividad que comienza a partir de entonces. Este *vuelco* no es obra de ningún lingüista en particular, ni siquiera es estrictamente correcto decir que solo en el siglo XX se encuentran los fundamentos de la lingüística contemporánea y, por tanto, de dicho *vuelco*⁹. No obstante, sí es quizá *hermenéuticamente* sostenible decir que es en el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure¹⁰ donde

⁸ Sin embargo, no es un objetivo de esta investigación confrontarse críticamente con la interpretación de Heidegger de los griegos. Si se atiende a ello es solamente porque se sostendrá que este hundimiento es uno de los sentidos de expresiones como «decadencia del lenguaje» y porque se verá que el modo como nos aparece el lenguaje está determinado por ese hundimiento, y por el surgimiento de la gramática (capítulo 9).

⁹ De hecho, no es así, por ejemplo, para los términos que se siguen usando. Así, los términos «fonema» y «morfema» fueron introducidos por Baudouin de Courtenay, y por G. von der Gabelentz los términos: *Rede*, *Einzelsprache* y *Sprachvermögen*, que luego utilizará Saussure (*parole*, *langue* y *faculté de langage*), términos que también se encuentran en von Humboldt.

¹⁰ Se utilizará la edición del *Curso* de F. de Saussure: *Cours de linguistique général. Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger. Édition critique préparée par Tullio de Mauro* (trad. Louis-Jean Calvet). *Postface de Louis-Jean Calvet*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005. Escojo esta edición porque en ella aparece, además del *Curso* mismo en el orden en el que fue publicado en 1916, el estudio y las notas de Tullio de Mauro que él hizo para la edición italiana, todo lo cual fue posible tras la publicación por Robert Godel de las fuentes del curso: *Les sources manuscrites du Cours de linguistique général de F. de Saussure*, Genève: Librairie Droz, 1969, y la edición crítica de Rudolf Engler: *Cours de linguistique*

este *vuelco* se encuentra, precisamente, como tal *vuelco*¹¹. Por tanto, este texto, junto con su recepción y discusión es la referencia principal para tratar de describir dicho fenómeno¹².

Insisto en que se trata de un primer paso, pues se sospecha –y quizá con más fuerza tras haber recorrido la investigación– que la Modernidad tiene una tercera manera de *exteriorización*, además de la *ciencia* y el *derecho*; una suerte de «tercera pata» del «taburete», que solo es comprensible si previamente se alcanza una *comprensión (allanada) del allanamiento del lenguaje*. Esa «tercera pata» sería lo que Freud terminó llamando *pulsión* y que Lacan estudiara en términos de *deseo* y *gozo*. El siguiente paso sería entrar en dicha consideración, lo cual comportaría atender a lo que pudiera significar no ya el *allanamiento del lenguaje*, sino el *allanamiento de la propiedad simbólica*¹³ (o el *registro simbólico*, que diría Lacan). Se trataría, entonces, de analizar el presupuesto lingüístico de la *traducibilidad exhaustiva interlingüística* para mostrar que, sea como fuere, lo que llamamos *introducción en la lengua* pasa *siempre* por un proceso de *traducción a una lengua*¹⁴. Así, el objetivo último de este estudio es ofrecer una *preparación* para analizar estas cuestiones.

général; édition critique par Rudolf Engler, Vol. 1, Vol. 2, Vol. 3, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967-1968, las cuales también se han consultado, pero para mayor comodidad, siempre citamos la edición de Payot & Rivages según la abreviatura ya dicha: CLG.

¹¹ Por consiguiente, también es cierto que, una vez publicado, si bien cabe que algún lingüista insista en mantenerse en lo que Coseriu llama «ideología positivista», sin menoscabo del alcance e importancia de esos estudios como, por ejemplo, *Sprachtheorie* de Karl Bühler (texto en el cual, sin embargo, ya son plenamente operativos los resultados de Saussure), deja de ser *argumentativamente sincero* ignorar que, de todas formas, se ha impuesto una consideración del lenguaje (o la *lengua*) incommensurablemente distinta de la que maneja, todavía, por ejemplo, Paul Hermann. Su obra, *Prinzipien der Sprachgeschichte* es posiblemente la expresión más acabada y depurada del «movimiento» neogramático alemán y el estudio comparado de lenguas *antes del vuelco* que supone el CLG. Conste que también Karl Bühler admitiría lo que se acaba de formular, a pesar de que pueda también argumentarse que en él pervive cierta «ideología positivista» y que su texto, *Sprachtheorie*, si bien asume el trabajo de Paul Hermann, no solo lo hace *críticamente*, sino que su propio planteamiento es originario por sí mismo y puede decirse que llega mucho más lejos que aquel.

¹² Debe advertirse que esto tampoco quiere decir que se haya pretendido estar «al día» de la investigación en algún campo concreto de la lingüística actual. Por supuesto, esto no se debe a que esas investigaciones no sean interesantes por sí mismas o a que se las subestime (o cosa parecida, lo cual, por otro lado, solo mostraría la ignorancia de quien procede este modo), sino la limitación coherente que los tiempos de una tesis exigen. Lo que sí implica esta limitación es que este estudio solo aspira a dar cuenta de los rasgos fundamentales de la *lingüística tardomoderna* (capítulos 10 y 11, en especial), pues si esta investigación debe ocuparse de este fenómeno es porque su asunto, de todas formas, es, como ya se ha dicho, el *allanamiento del lenguaje*.

¹³ En un primer momento, la investigación que se presenta tuvo como título *Los principios fundamentales del allanamiento de la propiedad simbólica*. Sus líneas generales se expusieron en una memoria para la solicitud de una Beca Predoctoral. El curso de la investigación demostró que el proyecto presentado en la memoria era demasiado amplio, pues él incluía, además de lo presentado aquí, una confrontación con Marx y una incursión en Lacan. Al abandonar tal amplitud se impuso un título más genérico. Sin embargo, el estudio sigue perteneciendo a la exposición de esos «principios fundamentales», aunque ya no vayan a ser todos los que todavía se consideran que debieran incluirse. Este estudio *prepara* para continuar hacia ellos.

¹⁴ Véase, Derrida, J.: *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris: Éditions Gallimard, 1996.

Esta *preparación*, de todas formas, no es como tal «novedosa»; lo que a continuación se expone tiene como antecedente el trabajo de Derrida¹⁵ (aunque también, por ejemplo, el de Foucault¹⁶, Eco¹⁷ o Agamben¹⁸) y es con ese trabajo con el que aquí se dialoga de fondo. Para esta investigación, este autor –que se habría dejado interrogar por el psicoanálisis–¹⁹, constituye, al mismo tiempo, un presupuesto y un lugar de discusión. Ahora bien, como se acaba de decir, esa discusión solo estará en tanto que telón de fondo; no será explícita, pues ello obligaría a entrar en las dinámicas de los textos derridianos, complicando y extendiendo demasiado la exposición. De todas formas, el proyecto de pensamiento no tendrá más remedio que volver sobre los textos de Derrida cuando el lugar de discusión sea el psicoanálisis; el objetivo de este estudio es que su recorrido tenga la suficiente consistencia como para poder sostener esa discusión y ese desarrollo.

0.2. Apunte sobre el método

El método de esta investigación es el que se conoce como *fenomenológico-hermenéutico*. Ahora bien, no se lo entiende en su sentido más ortodoxo²⁰, sino en un sentido amplio y no explícitamente circunscrito a la actividad de un autor,

¹⁵ Los textos específicos a los que me estoy refiriendo son: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Presses Universitaire de France, 1967; *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967; *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967 y *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. Una confrontación explícita debiera, de todas formas, considerar muchos más textos de la extensa obra de Derrida.

¹⁶ Especialmente, Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Éditions Gallimard, 1966.

¹⁷ Entre otros, véase: Eco, U.: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, trad. Francisco Serra Cantarell, Barcelona: Editorial Lumen, 1986, y *Tratado de semiótica general*, trad. Carlos Manzano, Barcelona: Editorial Lumen, 2000; a pesar de reconocer esta deuda, se ha dejado fuera de la investigación la cuestión de la semiología y la semiótica; sin embargo, el estudio del *allanamiento de la propiedad simbólica* sí tendría que tenerla en cuenta.

¹⁸ Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-Textos, 2002; y *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura de occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, 2006.

¹⁹ Véase el trabajo de tesis doctoral de Rubén C. Fasolino: *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana. Diálogo interminable*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teorética, 2015.

²⁰ Me sitúo, salvando las distancias, en la línea de César Moreno Márquez, que va desde su trabajo: «La hechura del mundo: espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano», en *Er: Revista de Filosofía*, N.º 15, 1993, 83-113, pasando por sus textos: *Fenomenología y filosofía existencial I. Enclaves Fundamentales* y *Fenomenología y filosofía existencial II. Entusiasmos y disidencias*, Madrid: Editorial Síntesis, 2000, hasta trabajos más recientes como «Sin objeto. Epojé, Vanguardia y fenomenología», en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N.º 6, 2008, 395-418 y «Evidencia inspirada. Fenomenología del amanecer en J. Guillén», en *Boletín de estudios filosóficos y cultura Manuel Mindán*, N.º 5, 2010, 177-204.

a pesar de que el término sea de Heidegger²¹. Se sigue este método porque, al mismo tiempo, aunque sin hacer tema explícito de ello²², se entiende que este es *el método* de la filosofía, sin que ello mismo quiera decir que aquí se hayan seguido «pasos» o se hayan empleado términos que normalmente se inscriben en una u otra de las escuelas fenomenológicas o hermenéuticas del siglo XX. En definitiva, se entiende que cuando *hay* discurso filosófico, *hay*, se lo sepa o no, *fenomenología hermenéutica*²³. Esto se irá poniendo de manifiesto a lo largo del trabajo, ya que ello mismo forma parte de qué tiempo histórico es el nuestro.

Dado que ambas palabras tienen su carga (y, sobre todo, sus escuelas), no estará demás decir cómo se las usará –a pesar de que, incluso cuando se lo escribe juntos y con guiones, ese uso se sigue de la exposición–. Por «fenomenología» se entiende el ejercicio de poner de manifiesto aquello que no se muestra de lo que se muestra²⁴, por tanto, se trata de explicitar *en qué consiste* la «cosa misma», el juego al que ya siempre se está jugando. Se emplea esta palabra porque ella conserva –si se la *lee* seriamente y en la medida en que cabe hablar de «conservación» en estos casos– la semántica de lo que en griego significa *pháinesthai*: *aparecer*. No, por supuesto, que sea lo mismo, sino que en la palabra «fenomenología» está todavía la *huella* de la semántica de *pháinesthai*. Tampoco quiere esto decir que se trate, meramente, de describir lo que hay, pues de lo que se trata es de «algo» que no es *cosa* y, por consiguiente, que no está simplemente ahí, que no tiene el carácter de lo subsistente, sino que hay que «mostrarlo». Este ejercicio solo se logra en la medida en que *se gana la suficiente distancia* (*sképsis* o *epoché*) como para *observar críticamente*²⁵ (o sea, discerniendo) ese fondo sobre el cual siempre ya se está.

Esto no quita que se hable de *fenómenos*, pero con ello no se pretende establecer una categoría, sino marcar una *distancia*, una *diferencia* que siempre está en *función* del ejercicio de *ganar distancia*, de *posicionarse en la no-posición*. La *posición que no es posición alguna* (que no valora, ni *construye*, sino que solo *constata y describe con distancia crítica*) es la *posición* del *theorós*, del

²¹ Véase, Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos, 1997.

²² Parte de lo que entiendo por tal «método» se lo ha expuesto en «El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica» en la revista *Acta Mexicana de fenomenología*, N.º 4, 2019, 103-120.

²³ No se pretende discutir, de todas formas, el nombre, ni tampoco quitar mérito a autores como Derrida o Foucault que habrían empleado otras denominaciones y otras estrategias expositivas y lectoras (aunque, quizá, en ambos autores estos términos no sean excluyentes). Sin embargo, pienso que si puede haber *fenomenología hermenéutica hoy* es integrando en ello también esas otras estrategias y renunciando a reivindicar nuevos nombres, pues, de todos modos, la «arqueología» o la «genealogía» es *hermenéutica* y la *deconstrucción, fenomenología*, o lo son cuando no discutimos sobre denominaciones, sino sobre los asuntos.

²⁴ Véase la cita de SZ anterior y el parágrafo 7 de esta obra, 27-39.

²⁵ Por *crítica* y derivados entiendo lo que interpreta Heidegger que significa para Kant en su proyecto *crítico*; véase el parágrafo 21 «¿Qué significa «crítica» en Kant?», en GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den Transzendentale Grundsätzen*, 121-124.

que viene a o está en el juego (como) viniendo de fuera, como el extranjero o el que está al margen o el en margen. Esa *distancia* comporta que la «manera de conducirse» en la exposición de eso que solo desde la *distancia* se logra describir sea lo que Aristóteles llamaría *epagogé*, que Platón llamaría *diaíresis*, o que Kant, algo más cerca de nosotros, llamaría «idealismo trascendental» y *filosofía crítica*. Con esto no se quiere decir que todos estos términos sean equivalentes (quizá solo los dos primeros tienen una cercanía suficiente entre sí como para decir que ambos se refieren a lo mismo), aunque sí que lo que pretenden apuntar es lo que solo después de Husserl (y gracias a sus esfuerzos) llamamos *fenomenología*.

Por «hermenéutica» se entiende *interpretación* en el sentido fuerte con el que Heidegger utiliza esta palabra a partir de SZ; como ocurría en el caso anterior, la palabra conserva la huella de la palabra griega *hermeneía*: comprender, el que haya algún sentido susceptible de tematización, pero, en principio, no tematizado. El uso de esta palabra ocupará más espacio expositivo en el estudio, pero, de todas formas, quede dicho que no es un mero complemento a «fenomenología» sino que, por así decir, es resultado de que sea *fenomenología* lo que se hace cuando se hace *filosofía*. Lo que se acaba de formular se sustenta en que lo primero que para nosotros salta a la vista cuando uno emprende el ejercicio de *observación crítica* es cierto «hartazgo» o «agotamiento» de los mismos conceptos con los que cabe dar cuenta de la mostración, luego lo primero es siempre una *deconstrucción de esos conceptos en los textos que los fundan*²⁶. Este «agotamiento» de los conceptos quiere decir que las discusiones inocentes –aquellas en las cuales los conceptos todavía no se habían *agotado*– ya no son, por así decir, *posibles*. Que no sean *posibles* quiere decir que ya no serían «discusiones inocentes», sino, cuando menos, consideraciones *demasiado ingenuas* o argumentos poco sinceros como para no sospechar de ellos.

Una vez nos encontramos en esa situación de «hartazgo», el ejercicio de *lectura exhaustiva* de textos que, en sentido amplio, puede llamarse *fenomenológico-hermenéutico* es, quizá, la *tarea* que le queda *al pensar*²⁷. Que «fenomenología» implique para nosotros *hermenéutica* y que «hermenéutica» implique *fenomenología* es consecuente tanto con que el esfuerzo de *ganar distancia* siempre tiene en el horizonte la *comprensión* (para que pueda haber *interpretación, sentido*), como porque no puede *ganarse esa distancia* si no es en el ejercicio de *comprensión interpretativa* (de los *textos* en los cuales se

²⁶ Lo primero es, por tanto, una «destrucción fenomenológica» (*phänomenologische Destruktion*), GA 24, DGP, 26-32; especialmente, 31; o una «deconstrucción de las ocultaciones» *Abbau der Verdeckungen*, GA 14, *Zur Sache des Denkens, Zeit und Sein*, 14. Sobre la noción de texto, véase el trabajo citado de Manuel E. Vázquez, «Deconstrucción: lectura y escritura», en Navarro Cordón (ed.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, cit., 17-56

²⁷ Cf. GA 14, *Zur Sache des Denkens, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 67-90.

sustenta ese *sentido*). Por otro lado, también quiere decir que la tarea *interpretativa, hermenéutica* no termina, sino que consiste en el continuado y relevante *fracaso* de cada intento por dar cuenta de ese *sentido mostrado*. Así, a lo largo de la exposición, los términos «hermenéutica», «fenomenología» y sus derivados, referirán a lo que se acaba de decir y será la propia exposición la que termine de aclarar las razones de lo que escuetamente se ha resumido aquí.

0.3. Organización de la exposición

La exposición se organizará en tres partes. La primera está dedicada a nuestra situación histórica (*a partir de* Heidegger), la cual comporta el *allanamiento del lenguaje*; la segunda está dedicada a qué quiere decir ese *allanamiento* y la tercera a las consecuencias y las posibilidades de este en tanto que «punto de llegada». Con ello no solo se pretende explorar a qué se llega desde las dos partes precedentes, sino a qué llegan los análisis heideggerianos sobre el lenguaje en la medida en que se sostendrá (a partir del capítulo 12) que estos tienen que partir del mismo punto del que parte la lingüística. Ese «punto de partida» es el análisis de la palabra (o sea, para la lingüística, del *signo lingüístico* y, así, de *sintagmas*) y del enunciado (o sea, para la lingüística, de la *oración*: conjunto sintagmático completo).

La Primera Parte de la exposición se organiza en seis capítulos y tendrá como objetivo «situarnos en el horizonte» del problema del *allanamiento del lenguaje*. En el capítulo 1 se planteará el problema de la investigación, lo cual dirigirá la exposición, a través de las primeras líneas de la BH, a la primera sección de SZ, que tiene el objetivo metodológico interno para este estudio de preparar la lectura del Capítulo 5 de SZ que estará en consideración en varios momentos de la exposición. En el capítulo 2 se abordará una interpretación *del encontrarse, el comprender y el discurso del Dasein* (*die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede des Daseins*), dejando sin analizar el problema del enunciado (el *como apofántico* y el *como hermenéutico*) que será objeto de los capítulos 12, 13 y 14. En el capítulo 3 se abordará una lectura del existencial *la caída* (*das Verfallen*) que permitirá preparar el terreno para atender a la cuestión de la nihilidad. En el capítulo 4 se retomarán las primeras páginas de BH, desde donde la exposición se verá dirigida a los fenómenos de la Modernidad que Heidegger señala en *La época de la imagen del mundo*. De esos fenómenos se seleccionará el de la *ciencia* y el de la *técnica*, los cuales serán analizados en los capítulos 5 y 6 respectivamente. Mediante tal análisis se dará una descripción formal de la Modernidad, dando cuenta de qué se quiere decir filosóficamente con este título.

La Segunda Parte se organiza en ocho capítulos y tendrá como objetivo dar la interpretación de la «decadencia del lenguaje», tanto por lo que respecta a cómo leo las expresiones heideggerianas, como por lo que respecta a qué fenómenos describen. El capítulo 7 abordará el problema de la ambigüedad inherente a dichas expresiones, tratando de defender que esa ambigüedad es esencial y no debe ser depurada, sino asumida. El capítulo 8 tiene como objetivo mostrar uno de los sentidos de la noción «decadencia» en «decadencia del lenguaje», a saber, el hundimiento interno de la situación griega. El capítulo 9 mostrará a qué conduce tal hundimiento por lo que respecta al problema del lenguaje: el surgimiento de la gramática. Este capítulo, además de contribuir a aclarar este sentido de decadencia, preparará el terreno para el análisis del fenómeno de la lingüística tardomoderna. En los capítulos 10 y 11 se expondrán tanto los elementos fundamentales de la lingüística tardomoderna, como los problemas internos que sus conceptos generan y la concepción del lenguaje en la que enraízan. Con estos capítulos defenderé que es esta concepción la que permite a la lingüística fundamentarse y la que genera que los conceptos que ella construye terminen por deconstruirla. Sostengo que esa deconstrucción responde a los presupuestos de la lingüística, pero, al mismo tiempo, que la *crítica* a esos presupuestos se ejerce a partir de la misma lingüística y no desde ninguna posición (metafísica, filosófica, o como se la quisiera llamar) exterior a ella. El capítulo 12 centrará la atención sobre uno de esos presupuestos, a saber, el que me parece más fundamental, el «modelo oracional». En este capítulo se defenderá que dicho modelo es el punto ineludible de partida para el análisis del lenguaje y se dará una descripción de lo *puro* del mismo. Con ello se concluirá que eso *puro* es lo que en Heidegger aparece como *como apofántico*, de modo que en los capítulos 13 y 14 me ocuparé de qué sentido Heidegger logra mostrar que esta estructura es derivada del *como hermenéutico*. Se defenderá que ese *como hermenéutico* es la primera formulación del punto de llegada del análisis.

La Tercera Parte se organiza en tres capítulos; en ellos se pretende explorar brevemente a qué llegan los análisis de Heidegger con respecto al lenguaje y cómo el camino recorrido nos sirve para comprenderlo. Así, en el capítulo 15 se volverá sobre el problema de lo «extralingüístico» y se justificará en qué sentido se interpreta que el término *die Sprache* (que como se verá allí, habrá que dejar estratégicamente sin traducir) se ve afectado de una dilatación semántica a partir de los textos de los años treinta. En el capítulo 16 me centraré en cómo la noción de *hermenéutica* conduce a la *poesía* a través de la *obra de arte*. En el capítulo 17 se ensayará una lectura del conjunto de texto *De camino al habla*, leído como un todo, que pretenderá cumplir con el último de los objetivos que la investigación se propone (véase 1.1), ofrecer alguna claridad a la «definición» de la esencia del lenguaje que da Heidegger.

Debe advertirse que la exposición que se presenta en esta memoria es orgánica. No solo ocurre que ciertos capítulos no se entienden sin lo que vino anteriormente, sino que algunos se comprenden mejor una vez se ha llegado a los siguientes. Así, en unos casos, ciertos desarrollos son referidos tanto antes como después de que se lleven a cabo y, en otros casos, ocurre que el sentido último de la exposición no se entiende hasta puntos más avanzados del estudio. Esto, sin duda, tiene algo de defecto y, desde luego, ha complicado mucho el trabajo y puede hacer farragosa la lectura. Sin embargo, el asunto ha exigido esta exposición. Ciertamente, el orden pretende paliar el problema de que los elementos del *allanamiento del lenguaje* no vengan unos «lógicamente» antes y otros después, sino que estén ya siempre formando parte del fenómeno. A mi juicio, siempre cabe más claridad, de modo que la que se haya logrado aquí es irremediablemente insuficiente y cuando menos, susceptible de mejores formulaciones.

0.4. Delimitaciones

La atención a unos textos u otros está, en primer lugar, supeditada al asunto de la investigación²⁸. En segundo lugar, dado que la investigación de la obra juvenil de Heidegger constituye asunto de investigación aparte, tampoco se han analizado las primeras lecciones de Heidegger, es decir, aquellas previas a 1925. En tercer lugar, los tomos en los que se incluyen conjuntos de textos constituidos por fragmentos, notas y esbozos manuscritos de Heidegger no se han considerado como *fuentes primarias* (véase en la Bibliografía el apartado: Apunte sobre las fuentes)²⁹. Finalmente, aunque se han citado y asumido ciertos textos de los años sesenta, esta investigación ha procurado mantenerse en el tramo cronológico que va de mediados de los años veinte a los años cincuenta³⁰.

Dado que no se ha pretendido llevar a cabo una tesis sobre «el lenguaje» en Heidegger, algunos de sus textos específicamente sobre ello no están analizados, lo cual no quiere decir que no se los haya tenido en cuenta. La razón

²⁸ Por ejemplo, se han analizado pormenorizadamente tramos concretos de algunos cursos de Heidegger en los que se han encontrado específicamente cuestiones que resultaban importantes para el estudio del *allanamiento del lenguaje* y se han sobrevolado grandes e importantes desarrollos que preparan esos tramos, pero que ya han sido muy estudiados y sobre los cuales no se tenía mucho más que añadir.

²⁹ Tampoco se han tenido en consideración los *Cuadernos negros* ni las cartas, pues, como ya se dijo, no es la intención de esta investigación presentar una tesis sobre Martin Heidegger.

³⁰ Por supuesto, en los años subsiguiente sigue habiendo material que sería interesante para esta investigación, véase el trabajo de Irene Borges Duarte: «La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas», en *Er. Revista de Filosofía*, N.º 15, 1993, 151-168. La limitación, en este caso, solo responde a los plazos con los que se contó para la presentación de esta memoria.

por la cual no se han analizado responde al modo como en esos textos se trata el asunto del lenguaje.

Por una parte, uno de los conjuntos de textos que no se han analizado son los recogidos en el tomo 85 de la *Gesamtausgabe* como *De la esencia del lenguaje. La metafísica del lenguaje y el esenciar [Wesung] de la palabra. Sobre el tratado de Herder «Acerca del origen del lenguaje»*. La primera razón para no haber analizado este texto es que tampoco es objeto de esta investigación el texto de Herder, el cual exigiría una investigación independiente a esta. La segunda razón es el tipo de textos que se encuentran publicados en este tomo; se trata de notas y apuntes con los cuales presumiblemente Heidegger prepararía sus lecciones y los utilizaría en las mismas, así como los Protocolos de ciertos asistentes a estas. A pesar de los posibles lugares en los cuales hay mención a los asuntos de los que este trabajo ha podido ocuparse, el carácter fragmentario y no desarrollado de los textos hace muy poco recomendable su citación, ya que esta no aportaría gran cosa y, desde luego, no más que los lugares en los que se tiene un texto construido y no notas. Pero, sobre todo, porque para que la cita cobrase sentido, habría que poner en pie el contexto en el que ella aparece, lo cual excedería, con mucho, la extensión del trabajo y el asunto que se plantea³¹.

El otro conjunto de textos sobre el lenguaje que no se ha analizado es el que se recogió en el tomo 74 de la *Gesamtausgabe* como *De la esencia del lenguaje y de la pregunta por el arte*. Este conjunto de textos pertenece al «legado póstumo de Heidegger» y provienen de una serie de manuscritos, algunos de ellos preparatorios de los textos que luego fueron recogidos en *De camino al habla* y que sirvieron para desarrollar los apartados finales de los *Aportes* (276-281)³². A pesar de que este tomo sí ha sido considerado, precisamente porque prepara los textos que se analizan (brevemente) en el capítulo 17 y los problemas que se desarrollan en el capítulo 16, se ha procurado citarlo lo menos posible, pues en su mayoría se trata de notas, apuntes y esquemas que, si bien muestran un pensamiento unitario, este no queda claramente explicitado en muchos de ellos y en otros se requeriría un estudio independiente para exponer una interpretación consistente³³.

³¹ Ciertamente cabría una dedicación exclusiva a este conjunto de textos que tuviera como resultado una suerte de explicitación de la confrontación de Heidegger con Herder, Grimm y von Humboldt en estos fragmentos. Ciertamente, esta sería una investigación sumamente interesante, especialmente si ello mismo se acompaña de una lectura de los textos de los autores con los que Heidegger se confronta, de manera que permitiese un enfoque crítico. Pero, en cualquier caso, sería siempre un ejercicio de «tentativa», es decir, sería arriesgado sostener tesis firmes sobre lo que en esas lecciones se hubiera dicho.

³² GA 65, BzPh, 497-510.

³³ Este caso no es extraño en la publicación de manuscritos de Heidegger (por ejemplo, en los recogidos en el tomo 73, en dos partes, que se titula, *Hacia el pensamiento-del-acontecimiento apropiador [Zum Ereignis-Denken]*), que tampoco han sido citados por el mismo

Esta investigación tampoco se ocupa explícitamente de los textos «privados» de Heidegger que se publicaron tras su muerte, en los tomos 65, 66, 69, 70 y 71 de la *Gesamtausgabe*. De nuevo, la razón es que, dado el «estilo» de estos textos, las citas suelen exigir que se hayan aclarado previamente los usos que en ellos se encuentran o que la exposición los haya dejado lo suficientemente claros como para que la cita sea inteligible. A pesar de ello, al menos *Aportes* y *Meditación* sí han sido citados, pero no han sido analizados explícitamente, ni tampoco se han analizado los últimos apartados de *Aportes* sobre el lenguaje, aunque, como ocurre con el tomo 74, algunas de las ideas y las expresiones que allí pueden encontrarse están consideradas en la exposición.

Hay otra razón –más «de fondo»– para no haberme ocupado explícitamente estos textos, especialmente los que tienen como asunto el lenguaje, y es que, a mi juicio, esa ocupación presupone el estudio que aquí se presenta. Así, creo que, una vez recorrido este trabajo, podría abordarse un estudio sistemático de esos textos que alcanzase a dar una interpretación clara de sus aspectos más relevantes³⁴.

Por otro lado, la investigación ha considerado los textos de confrontación con la historia del pensamiento³⁵. A pesar de haber tenido especialmente en cuenta esas confrontaciones, no se han criticado exhaustivamente las tesis heideggerianas sobre los pensadores con los que se confronta, pero tampoco se las ha seguido acríticamente. Para asumir esta demarcación, se ha procurado limitar las referencias directas a los autores con los que Heidegger se confronta,

motivo. Con esto no se quiere decir que no mereciese la pena ocuparse de estos textos exclusivamente, sino que, precisamente porque debiera ser una dedicación exclusiva, esta investigación ha procurado ser escrupulosa con ellos, a pesar de que en algunos de sus fragmentos se utilizan expresiones que están en la exposición (especialmente en la Tercera Parte).

³⁴ Esto, ciertamente, es una posición de lectura propia que tampoco puede pretenderse demostrada directamente aquí, pero dado el alcance de este estudio, creo que puede vislumbrarse por qué asumo esta posición. En cualquier caso, esta posición de lectura no pretende ser exclusiva ni, por supuesto, deslegitimar otras que enfrentan directamente el problema. Tampoco este sería el único «presupuesto» para leer esos textos; habría, al menos por mi parte, que asumir también un estudio crítico de la tercera de las *Críticas* kantianas (lo cual presupone todo el sistema kantiano) para comprender hasta sus últimas consecuencias los textos heideggerianos sobre el lenguaje y los que pertenecen a sus «escritos esotéricos».

³⁵ Se ha dejado fuera de análisis la confrontación con el Idealismo alemán, especialmente, la que atañe a Hegel, a pesar de que en el apartado 6.4 se da un esbozo –exigido por la exposición– de lo que quiere decir *hacer experiencia*, que convoca, necesariamente, los textos sobre Hegel. Lo mismo cabe decir del curso sobre Schelling de 1936 –GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)– que se ha considerado para el apunte sobre el «concepto hermenéutico» en el apartado 14.3 y el desarrollo del capítulo 16; y otro tanto de los párrafos del 6 al 13 de las lecciones y el seminario de Friburgo de 1941 sobre Schelling –GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), 11-82– que se han tenido en cuenta para la lectura de SZ. Tampoco se ha entrado en profundidad en la confrontación con Platón por cuestiones de extensión y mera estrategia expositiva, no porque ella misma no fuera importante, incluso allí donde es limitada.

pues entrar a dirimir esas confrontaciones hubiera supuesto constantes desvíos en la investigación.

Debe advertirse respecto a Aristóteles que, a pesar de que en muchos momentos pudiera parecer que la exposición pretende sostener tesis *sobre su filosofía*, estas suelen ser, más bien, tesis sobre la *interpretación heideggeriana de Aristóteles* y, cuando sí hay «tesis sobre Aristóteles», en algún sentido, se cita en qué se apoyan dichas tesis, pues este trabajo no pretende ser, en ningún punto, una investigación sobre Aristóteles. También debe advertirse que la interpretación de Heidegger sobre los autores griegos es siempre del conjunto de la situación en general y está muy atravesada por su interpretación de Nietzsche³⁶ y su confrontación con la lectura del Idealismo alemán, especialmente con la de Hegel³⁷. A su vez, esa interpretación está, en cierto modo, supeditada por (y solo es posible tras) la confrontación con Hölderlin³⁸. Heidegger, sin embargo, no se ocupa expresamente de analizar los textos en los cuales Hölderlin teoriza sobre los géneros poéticos griegos, a pesar de que sí presta mucha atención a sus traducciones y a sus comentarios a las traducciones y de que, del seguimiento de sus cursos y textos sobre Himnos de Hölderlin, pueden extraerse los presupuestos generales de su lectura de los griegos³⁹.

Respecto a los textos sobre Hölderlin, de ellos sí se ha ocupado la investigación, especialmente en la Tercera Parte. No hay un tratamiento exhaustivo y detallado de los mismos, sino, más bien, de lo que, a mi juicio, resulta fundamental para su lectura⁴⁰. Así pues, las citas de Hölderlin se han

³⁶ Y es especialmente notorio en el caso de Anaximandro, tanto en los cursos *El inicio de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)* (GA 35) y *Conceptos fundamentales* (GA 51, concretamente en la segunda parte, 94-123), como en el texto *La sentencia de Anaximandro* (GA 5, Hw, 321-373).

³⁷ Véase, GA 9, Wm, *Hegel und die Griechen*, 427-444.

³⁸ Véase, especialmente para una presentación del «problema político» implicado en ello (del cual no forma parte de este estudio), el trabajo de Manuel E. Vázquez: «Heidegger-Hölderlin / Filosofía-poesía», en Marrades, J. y Vázquez, M. E. (eds.): *Hölderlin. Poesía y pensamiento*, Valencia: Pre-Textos, 2001, 163-176.

³⁹ Por lo que respecta a Anaximandro, Parménides, Heráclito o las menciones a Homero, Píndaro o Sófocles, el problema es quizá más grave, pues Heidegger no se ocupa en ningún caso de métrica; y para una lectura filológica y lingüísticamente más rigurosa de todos estos autores es, seguramente, imprescindible ocuparse de métrica griega.

⁴⁰ Durante una estancia en la Universidad de la Sorbona en la primavera de 2017, se asistió a un seminario de Máster del profesor Emmanuel Cattin sobre la lectura de Heidegger de las tragedias griegas a través de su confrontación con Hölderlin que permitió un primer estudio del problema, después, durante una segunda estancia, esta vez en la Universidad de Friburgo en el otoño de 2018, se pudieron estudiar los textos de Heidegger sobre Hölderlin, así como los textos de Hölderlin mismo. Finalmente se decidió no incluir un apartado más extenso ni sobre la dedicación de Heidegger a Hölderlin, ni sobre Hölderlin mismo, pues tras el estudio, se llegó a la conclusión de que la interpretación de Heidegger con respecto al poeta tiene ciertos límites internos que hubieran obligado a un posicionamiento crítico con ellos demasiado extenso como para ser incluido. Estos límites no están, a mi juicio, tanto en el problema de «afiliaciones políticas» de Heidegger, ni tampoco en una mera desatención filológica, sino más bien en cuestiones de fondo que tienen que ver precisamente con el problema de los géneros poéticos y con cómo Hölderlin entiende la «paradoja» de la Modernidad desde su crítica al sistema de

limitado a aquellas que aparecen explícitamente en la interpretación de Heidegger.

Respecto a la lingüística, a pesar de que ya se ha dicho qué tramo histórico se considera, debe advertirse que, en este caso, los límites que se han marcado han sido algo más arbitrarios. Se ha procurado estudiar aquellos textos fundamentales de autores que fuesen, a su vez, relevantes en la «tradición» del siglo XX. Hay, evidentemente, mucho más de lo que este trabajo ha podido considerar y ni siquiera se ha dado cuenta de todo lo que el estudio de los distintos textos ha dado de sí. Respecto a esto último, la razón responde a la decisión de limitar la investigación a los conceptos que, a mi juicio, resultan básicos tanto para la fundamentación de la lingüística, como para entablar la discusión con Heidegger entre los capítulos 12 a 17. Estos conceptos y esta discusión constituyen el núcleo, tanto del *allanamiento del lenguaje*, como de lo que dicho fenómeno posibilita y son, por tanto, parte tética de este trabajo, de modo que ello mismo se ha pretendido defender explícitamente (tanto en el capítulo 7, 10 y 11 de la Segunda Parte, como en los tres capítulos de la Tercera Parte). Sin embargo, es evidente que habría mucha más tela que cortar y creo que, a partir de este estudio, lo que se ha dejado fuera en cuestiones de lingüística podrá ser explorado.

Fichte. Por otro lado, sobre Hölderlin y el lenguaje, en confrontación con Vico, Hamman y Herder, véase: Schneider, B.: *Hölderlins Sprachdenken. Zwischen Poesie und Reflexion. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.*, 2001.

PRIMERA PARTE

«SITUARNOS EN EL HORIZONTE»

CAPÍTULO 1

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1. A propósito del texto *Carta sobre el «humanismo»*: dos dificultades

La investigación que se presenta aquí pretende interpretar un aspecto central del siguiente pasaje de *Carta sobre el «humanismo»*:

Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de τέχνη, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía». En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna, se basa en la peculiar dictadura de la opinión pública. Sin embargo, la que se suele llamar «existencia privada» no es en absoluto el ser-hombre esencial o, lo que es lo mismo, el hombre libre. Lo único que hace es insistir en ser una negociación de lo público. Sigue siendo un apéndice suyo y se alimenta solamente de su retirada fuera de lo público. Así, y contra su propia voluntad, dicha existencia da fe de la rendición ante los dictados de la opinión pública. A su vez, dicha opinión es la institución y autorización de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstas, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionadas metafísicamente. Por eso, el lenguaje cae al servicio de la mediación de las vías de comunicación por las que se extiende la objetivación a modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite. Así es como cae el lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública. Ésta decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible. Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el «uno» impersonal no debe tomarse de ningún modo como una contribución incidental a la sociología. Pero dicho «uno» tampoco pretende ser únicamente la imagen puesta, entendida de modo ético-existencial, del ser uno mismo de la persona. Antes bien, lo dicho encierra la indicación que remite a la pertenencia inicial de la palabra al ser, pensada desde la pregunta por la verdad del ser. Bajo el dominio de la subjetividad, que se presenta como opinión pública, esta relación queda oculta. Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura. Ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje. Éste es el único

motivo por el que *Ser y tiempo* (§ 34) hace referencia a la dimensión esencial del lenguaje y toca la simple pregunta que se interroga en qué modo del ser el lenguaje es siempre como lenguaje. La devastación [*Verödung*] del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado el peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje [*Sprachverfall*], de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente.¹

Ese aspecto o asunto es el que condensan las expresiones *die Verödung der Sprache* y *das Sprachverfall*. Este puede formularse diciendo que, si bien «la palabra pertenece al ser», esto es, al *tener lugar de lo que hay*, nuestro tiempo *oculta* dicha relación, en la medida en que la concepción moderna del lenguaje como medio de comunicación «taponar» (oblitara, allana, devasta, desarraiga)² la comprensión de la *esencia* (el *tener lugar*) de la lengua. La tesis que se pretende defender es que resulta viable, tanto para con el conjunto de la obra de Heidegger como para con la cosa misma, interpretar estas expresiones como pertenecientes a una descripción fenomenológica, en primer lugar, de nuestra concepción del lenguaje, en segundo lugar, del fenómeno de la *lengua* en la Modernidad y, en tercer lugar, de nuestra situación histórica, a saber, el momento tardío de la Modernidad, de modo que no haya en estas expresiones *mera* valoración de la situación, a pesar de que ellas mismas, en el uso cotidiano, sean tomadas con carácter valorativo. Defiendo, entonces, que no hay una «teoría del lenguaje»³ en Heidegger, ni tampoco una suerte de postura con respecto al mismo, según la cual habría dos modos de lenguaje, uno venido a menos, que sería el que acontecería

¹ GA 9, Wm, BH, 317-318, trad. 262-263.

² Todas ellas palabras usadas por Heidegger para referirse a este mismo fenómeno.

³ Esta lectura, a mi juicio, es la que cabría que hacer desde el curso del semestre de verano de 1934, GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Esta misma posición la ha defendido George Kovacs recientemente, quien dice del curso que «expone y documenta los fundamentos filosóficos (metafísicos) y los presupuestos de las aceptadas ideas tradicionales sobre el lenguaje, y “destruye” las interpretaciones subsiguientes del lenguaje, no proponiendo una contra teoría del lenguaje, por ejemplo, una lingüística general o una semiología, sino atendiendo a la profundidad y variedad de la lengua hablada-desvelante-mostrativa, a todo el fenómeno del lenguaje y el decir, a través de los descubrimientos y la comprensión surgidos en el curso de la experiencia con el lenguaje». Kovacs, G.: «Logic, language, and History in Heidegger», 103, en *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 99-119. Se ha encontrado en algunos trabajos de este autor una posición muy afín con respecto a los intereses de esta investigación; cf. del mismo, «Heidegger in Dialogue with Heder: Crossing the Language of Metaphysics toward Being-historical Language», en *Heidegger Studien*, Vol. 17, 2001, 45-63.

como el cotidiano (en el sentido peyorativo) de los «procesos de transmisión de información» (y en la «informática»), y otro que sería «esencial», «pleno» o como quisiera que se lo llamara (incluso aunque se lo llame «natural» o «tradicional»⁴), el cual se identificaría con la poesía y la filosofía, de modo que se llamase «lenguaje poético» o «filosófico».

Esa «cosa misma», de la cual la «decadencia del lenguaje» sería descripción, resulta de la refundación de la lingüística en el siglo XX por el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, su recepción y su discusión⁵. Así, se pretende sostener que la concepción moderna del lenguaje y su consecuente devastación u obliteración de la comprensión de su *esencia* resulta de los presupuestos no cuestionados sobre los que se asienta dicha refundación, recepción y discusión, y desde los cuales se construyen los conceptos fundacionales de la lingüística contemporánea. La posición que aquí se defiende no es que la lingüística sea la responsable del *allanamiento del lenguaje* (véase 7.3), sino que son sus propios conceptos fundamentales –siendo esta ciencia y su surgimiento parte de ese fenómeno, a saber, del fenómeno de la(s) *lengua(s) moderna(s)*– los que quedan *allanados* por los presupuestos inherentes a la concepción moderna del lenguaje sobre la cual se asientan (capítulo 11). Por consiguiente, esta investigación se propone interpretar esa «decadencia del lenguaje» a partir de lo que la misma lingüística pone en juego. Con ello se pretenderá ganar la suficiente distancia con respecto a esa «decadencia» o allanamiento como para que se posibilite la comprensión de lo que Heidegger llama *esencia* del lenguaje o la lengua.

Esa *esencia* o ese *esenciarse* del lenguaje o la lengua podría formularse, todavía muy oscuramente, diciendo que el lenguaje o la lengua es el espacio (o *espacio-tiempo*) abierto o el *entre* de lo que hay (*mundo* y, en ese sentido, *historia*) en tanto que callada resonancia (o son del silencio, *die Geläut der Stille*⁶) del *hablar* mismo *de la lengua o del lenguaje (das Sprechen der Sprache)*.

⁴ Esta posición la he encontrado defendida por Ingebor Schüssler en «Le langage comme “fonds disponible” et comme “énénement-appropriement”», en *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 71-92; quien usa explícitamente las denominaciones referidas (cf. 77-79). Como se verá, este no es el único lugar en el que no se está de acuerdo con la lectura (en general) de esta autora, a pesar de que aquí se tratarán muchos de los asuntos que ella señala.

⁵ Se insistirá sobre este punto, pero conste que por «refundación» no se entiende que la lingüística de la que disponemos hoy sea absolutamente «novedosa», como señala Coseriu en *Lecciones de lingüística general*, trad. José M.^a Azáqueta y García de Albéniz y revisada y reelaborada, en parte, por el autor, Madrid: Editorial Gredos, 1981, 15-32, ver también, 130; pero tampoco, como también el mismo Coseriu dice en este texto, un mero volver sobre temas antiguos. Hay cuestiones que la lingüística del siglo XX, lo sepa o no el lingüista concreto, retoma de lo que tendemos a llamar más o menos vagamente la antigüedad. Pero esto no significa que la actividad de la lingüística sea la misma que cualquier ocupación, en distintos momentos de la historia, sobre lo que en una u otra situación se entiende por el lenguaje, y esto es justamente lo que queremos decir con «refundación», a saber, que la lingüística supone una forma *nueva* de ocuparse del lenguaje porque en ella hay una particular concepción del lenguaje.

⁶ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 27.

Es en ese espacio donde habita el hombre en la medida en que siempre *responde* de un modo u otro a dicha «resonancia», ya sea simplemente *rompiendo* «el silencio» de esta con su *discurrir* o *co-responiendo* a él mediante el *silencio* inherente al decir poético (que lleva el *ser* a la *palabra*) y el filosófico (que *resguarda*, mediante el *pensar*, la *palabra de y para el ser*), los cuales no dejan, por ello, de ser *ruptura* de ese mismo silencio.

Este trabajo aspira a ilustrar esta definición, la cual puede encontrar cierta conformidad con los usos heideggerianos, pero no una intuición clara respecto a qué puede ello mismo significar⁷. La exposición pretenderá ganar los conceptos fundamentales de la lingüística como recursos descriptivos para la aclaración de esta definición. Esta ganancia se llevará a cabo dilatando (o violentando) el significado estricto que la lingüística les da, pero sin renunciar a la constatación de que es desde la lingüística desde donde se alcanza ese mismo significado dilatado que se les atribuirá aquí. Se asume que esta violencia interpretativa está justificada por el hecho de que esos conceptos, al tiempo que dan fundación a la lingüística, generan la *deconstrucción* de la concepción moderna del lenguaje desde la cual la propia lingüística se yergue.

Respecto a que no haya algo así como una «teoría del lenguaje» *ex professo* en Heidegger⁸, cabe decir que es lo que inmediatamente se lee en las frases de la cita anterior: «también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura» y «ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje»⁹. La primera dificultad para defender la tesis que se ha presentado es el aspecto, a pesar de todo, valorativo de las palabras que Heidegger usa para referirse al estado en el que se encuentra el lenguaje o la lengua en la Modernidad. Esta dificultad no solo está en estas palabras, sino en muchas otras que Heidegger emplea a lo largo de todo su trabajo y ante las cuales siempre nos encontramos

⁷ En ciertos trabajos de Adrián Bertorello se ha encontrado la estrategia de hacer dialogar los textos de Heidegger con la semiótica. En la Introducción, en nota, ya se dijo que esta investigación no se ocupa de la semiología, pero los estudios de Bertorello han sido fundamentales para la investigación, ya que muestran la viabilidad de la estrategia de lectura que se sigue aquí; estos son: «La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de George Trakl», en *Tópicos del Seminario*, N.º 26, 2011, 93-110; «Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*», en *Studia Heideggeriana*, Vol. 2, *Lógos – Lógica – Lenguaje*, ed. Francisco de Lara, Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012, 57-70; «El principio de la inmanencia y la diferencia ontológica», en *Tópicos del Seminario*, N.º 31, 2014, 174-193; «El régimen semántico de la afectividad en *Sein und Zeit*. Una interpretación semiótica de M. Heidegger», *Tópicos*, N.º 32, 2016, 1-12; «La intimidad (*Innigkeit*) del mundo como conflicto semiótico y medida», en *Studia Heideggeriana*, Vol. 6, *¿Hay una medida sobre la tierra?*, eds. Antônio Augusto Passos Videira, Edgar de Brito Lyra Netto, Fernando Antonio Soares Fragozo, Róbson Ramos dos Reis, Buenos Aires: Editorial Teseo, 2017, 15-36.

⁸ El clásico libro sobre la cuestión de Cristina Lafont, muy fuertemente influenciado por las posiciones de Habermas (*Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, versión española de Pere Fabra i Abat, Madrid: Alianza Editorial, 1997), habría sostenido no solo la existencia de esa teoría, sino, además, que la misma pretendería ser epistemológica y holística.

⁹ GA 9, Wm, BH, 318, trad. 263.

con el mismo problema: Heidegger insiste en que no son valoraciones, pero al mismo tiempo, el uso ordinario de esas palabras en alemán resulta marcadamente peyorativo. Si la interpretación defendida es sostenible, entonces tampoco serían valorativas las palabras que parecen elogiar, por ejemplo, a Grecia o a algunos griegos (a Aristóteles con respecto a Platón) y en algunos casos, a Alemania. Y si algunas de estas, o de las otras, sí pretendieran explícita o implícitamente tal valoración (por ejemplo, la lengua alemana con respecto a otras lenguas, etc.), habría que asumir en ello una incoherencia con la lectura de la obra de Heidegger que aquí se propone.

Pero la posibilidad de resolver esta dificultad se encuentra en otra más fundamental que el texto citado señala, a saber, el que Heidegger se incline «a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte»¹⁰. Por consiguiente, la investigación se encuentra ante la dificultad todavía más fundamental de «situarse en el horizonte» que alcance el problema («el peligro», dice el texto), a saber, qué sentido tiene la expresión «decadencia del lenguaje». A mi juicio, si somos capaces de hacer el ejercicio de situarnos, por lo menos, en el horizonte del problema, se aclarará la primera dificultad. Aclarar la dificultad del aspecto valorativo de las palabras de Heidegger mediante el (también difícil) ejercicio de situarnos en el horizonte del problema constituirá el primer paso de este trabajo.

El texto citado apunta cuál será ese horizonte que hay que ganar: el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad bajo el cual el lenguaje *cae* irrefrenablemente fuera de su elemento, o sea, *fuera sí*. No cabe duda, a mi juicio, de que Heidegger habría procurado ganarlo durante su trayectoria con bastante solvencia, de modo que podemos asumir que parte del trabajo por ganar ese horizonte está en los textos de Heidegger y será a ellos a los que se acuda a continuación. La exposición que se presenta de las cuestiones que ofrecen esos textos no pretende ser cronológica, sino, en todo caso, «sistemática» (si es que se puede utilizar esta palabra para referirse al pensamiento de Heidegger). Lo que se persigue es, en todo caso, una exposición que muestre el proceso hermenéutico-fenomenológico que hay detrás de la afirmación «el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad», pero no un recorrido exhaustivo por todos sus momentos interpretativos (lo cual desbordaría, con mucho, los límites de este trabajo). Tampoco se pretende aclarar todos los puntos de la interpretación de Heidegger, la cual no es el objetivo de este trabajo.

¹⁰ Ídem.

1.2. *Das Handeln*: las primeras líneas de BH

Pues bien, manteniendo la orientación dicha y el planteamiento expuesto, encuentro en las primeras dos páginas del mismo texto en el que he encontrado la formulación del problema, BH, las formulaciones desde las cuales se puede tratar de poner en pie ese horizonte en el que hay que situarse. Hay que añadir que por «horizonte» se entiende en esta investigación algo cercano (pero *solo cercano*, no igual) a lo que puede significar en Husserl «horizonte intencional»¹¹, como a lo que significa en Heidegger «horizonte de sentido» y, al mismo tiempo (y sin juzgar si ello pertenece o no a alguno de ambos usos), lo que podría significar, incluso trivialmente, nuestra concreta situación históricamente dada¹². Esto último terminará por dejar de ser trivial, pero de momento es suficiente con que se asuma una suerte de mezcla entre estos tres usos. Pasemos, entonces, a BH.

El texto comienza haciéndonos partícipes de una lejanía comprensora con respecto a *das Wesen des Handelns*, la esencia del «actuar», «manejarse», «tratar» o «habérselas» en general. Heidegger escribe: «Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar [*Handelns*] de modo suficientemente decisivo»¹³.

¹¹ Si bien este horizonte implica una *fenomenología transcendental* que habría hecho *epoché* de la «situación histórica», aquí el «objeto intencional» sería precisamente la *situación histórica* misma. En cualquier caso, no se pretende en esta investigación asumir la noción *fenomenología transcendental* de Husserl ni tampoco la de «horizonte intencional», pero, ciertamente, el término es deudor de su pensamiento.

¹² Parece pertinente, por cierto, notar un supuesto en nuestra exposición, a saber, que se asume que no hay una sola situación histórica, sino varias. En principio, este supuesto no define cuáles, ni tampoco cómo se definirían. Se apoya sobre una intuición corriente en diversos niveles. El primero se puede enunciar diciendo que reconozco que hay algo así como «mi historia» en diferencia a «la historia de, por ejemplo, mi pareja» de modo que asumo que, siendo lo mismo, en ambos casos, eso a lo que me refiero como «historia» o, por usar palabras de Ricoeur, «narración», entiendo de manera más o menos inmediata que hay, al menos, dos y no una sola «narración». El segundo nivel es más amplio. Entiendo que mi región, sea más o menos extensa y se defina como se defina, tiene una «tradición» distinta al conjunto de «tradiciones» de otra región, pongamos, la Polinesia o la zona de los Balcanes. Esta noción de «tradición» es muy problemática, pero podemos adoptarla como análoga a «narración» y «mi historia»; lo «narrado» por la «tradición» no sería «mi historia» sino el conjunto común de «historias» o «narraciones» que comparto, por ejemplo, con mi pareja y, por tanto, no comparto con alguien de los Balcanes o de la Polinesia. El tercer nivel refiere a algo así como conjuntos o, si se quiere, subconjuntos de esas «narraciones». Por ejemplo, puedo más o menos identificar un subconjunto de «narraciones» de mi región al que llamo «mozárabe» y otro al que llamo «romano», etc. No tengo por qué tener una definición precisa de esas nociones, incluso cabe que las confunda o que ni siquiera las conozca lo suficiente como para asumir unos u otros términos y, sin embargo, sí tengo la intuición de que «no es lo mismo» algo que se llama «acueducto romano» que algo otro que se llama «jardín mozárabe», a pesar de que ambos se ocupan en algún sentido del agua incluso de que reconozca que hay alguna conexión o «deuda» entre ellos. La cuestión es que reconozco más o menos «varios» y no solo uno. En este tercer nivel, incluso ocurre que encuentro un lugar común con alguien de los Balcanes porque, por ejemplo, «allí también estuvieron los romanos». Por «los romanos» entiendo precisamente lo mismo que por el adjetivo «romano» y que se diferenciaba de «mozárabe» tal que digo, por ejemplo, que en los Balcanes «no estuvieron los mozárabes», etc. Esto, evidentemente, es un presupuesto, pero se verá que, con Heidegger, se encontrarán razones para que deje de serlo.

¹³ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

Antes de decir algo más sobre este *Handeln* y nuestra traducción-interpretación por «habérselas», atendamos, por un lado, al hecho de que esa lejanía se da por el *modo* de haber pensado esta esencia: la lejanía se debe a que ese «pensarla» no ha estado suficientemente *decidido* (*entschieden*).

Así, es la cuestión de la *decisión* (*Entscheidung*), del modo no suficientemente *decisivo* (*entscheidend*) de haber *pensado*, lo que determina el que haya esa lejanía con respecto a esta esencia; dado lo cual: «Sólo se conoce el actuar [*Handeln*] como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad»¹⁴. Sobre la «decisión» me ocuparé brevemente en 4.1. Al menos, hay que adelantar aquí que, según se lee, es, por tanto, cierta *decisión* lo que habría detrás de ese cierto «conocer» del «actuar» que sí tenemos –si Heidegger tiene razón en lo dicho en la primera oración–, a pesar de o *precisamente porque* hay una lejanía con respecto al modo *decisivo* de pensar su *esencia*. Esto va a ser muy relevante, puesto que un poco más adelante en el texto va a aparecer una correspondencia entre «pensar» y la *esencia* del «actuar» o «habérselas» (de ella me ocuparé en 4.2). Pues bien, ese «conocer» es aquel que entiende el «habérselas» como «el efectuar de un efecto» (*das Bewirken einer Wirkung*¹⁵); en el apartado 5.4 me ocuparé de señalar qué se gana con esta traducción tan literal. En cualquier caso, hay que discutir, en primer lugar, por qué «habérselas» puede traducir pertinentemente lo que el vocablo alemán *Handeln* dice aquí.

Teniendo en cuenta que parte de la tarea interpretativa sobre textos heideggerianos pasa por «traducir», no tanto del alemán moderno a otra lengua, cuanto del «alemán de Heidegger»¹⁶, es decir, del concreto forcejeo de los textos

¹⁴ Ídem.

¹⁵ A mi juicio, esta expresión es resultado del trabajo interpretativo sobre Kant, cf., por ejemplo, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, pp. 196-197; para un comentario crítico de ese trabajo interpretativo sobre Kant, véase: Borges Duarte, I.: «¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant», en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 12, 1995, 213-232.

¹⁶ Cf. GA 53, HHI, 74-76, en la página 76, se lee: «Dime qué piensas de la traducción y te diré cómo eres»; y en la página 79: «En la medida en que nos vemos obligados a interpretar obras poéticas y de pensamiento de nuestra propia lengua, se muestra que cada lengua histórica necesita ser traducida no solo en relación con las lenguas extranjeras, sino en sí misma y para sí misma»; ver también las páginas 80-81; «La decisión que de esta manera se toma sobre las lenguas extranjeras, es en verdad una decisión sobre nuestra propia lengua, a saber, la decisión de si empleamos nuestra propia lengua solo como un instrumento técnico o si la apreciamos como el cofre oculto, el cual, perteneciendo al ser, custodia la esencia del hombre en sí mismo»; asimismo, cf. GA 55 *Heraklit*, 44-45; «En su núcleo esencial, interpretación y traducción son lo mismo. Las palabras y escritos de la propia lengua materna requieren de interpretación, y es menester por eso, con frecuencia y necesariamente, traducir la propia lengua. Todo decir, discurso y respuesta son traducción. Lo esencial de la traducción no es el diálogo entre dos lenguas diferentes. Tenemos, por ejemplo, que traducir cada vez la *Crítica de la razón pura* de Kant, para comprenderla.», 63, trad. 84-85, cf. GA 62, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 6-8; GA 10, *Der Satz vom Grund*, 139-169; en GA 8, *Was heißt denken?*, 176-206, si bien, en este curso, apenas se tematiza la cuestión de la *traducción*, sí «se lleva a la práctica» lo que esa tematización conlleva (y se desarrolla en el resto del curso); sobre este asunto, véase De Gennaro,

con la lengua alemana para lograr expresar un asunto que, por su propia naturaleza no se deja expresar con normalidad en lenguas modernas¹⁷, *das Handeln* no es ni meramente el «actuar»¹⁸, ni tampoco algo así como «tratar» o «negociar», aunque todo ello esté en la semántica del lexema «*hand*» –de donde el sustantivo *die Hand*, la mano–. Lo que uno «tiene a la mano», «en mano» o «entre manos» es con lo que uno se las tiene que *haber*. Dada la cuestión que

I. y Schalow, F.: «Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking», en *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, 97-124; aprovecho para referir al lector a dos textos, el primero de Manuel Jiménez Redondo: «Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas» en Domínguez Rey, A. y Alonso Martos, A. (eds.): *O sonho transparente da língua*, A Coruña: Espiral Maior, 2015, 83-104; y el segundo de George Kovacs: «Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*», en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 131-157; en este trabajo Kovacs se confronta tanto con Schalow como con el libro de Parvis Emad: *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, Introduction by Frank Schalow, Bucharest: Zeta Books, 2012 que ambos citan como una de las fuentes principales para la cuestión de la traducción en Heidegger. Por otro lado, en este texto, especialmente en el primer apartado (páginas 132-137), puede leerse una síntesis de la interpretación de Kovacs de la cuestión del lenguaje en Heidegger que se seguirá (aunque no acriticamente, dada la perspectiva de esta investigación) en la Tercera Parte. Respecto a la cuestión de la ligazón de uno mismo con la *lengua* que guarda el problema de la traducción –y, por ende, nosotros en la medida en que tratamos de enfrentarnos a él–, en el texto *La sentencia de Anaximandro*, a colación de la sentencia de este pensador que está siendo objeto de interpretación allí, leemos: «Estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y la experiencia de su esencia. Esta vinculación tiene mucho más alcance y es más profunda, aunque también más imperceptible, que la medida que nos ofrecen todos los hechos filológicos e históricos, cuya realidad fáctica es un mero préstamo de dicho vínculo. Mientras no experimentemos ese vínculo, toda traducción de la sentencia tiene forzosamente que parecer arbitraria. Pero es que incluso cuando estamos ligados por lo dicho en la sentencia, no ya sólo la traducción, sino hasta el propio vínculo siguen conservando una apariencia de violencia. Es como si todo lo que hay [que] oír y decir aquí tuviera necesariamente que padecer una violencia», GA 5, Hw, *Der Spruch des Anaximander*, 328, trad. 296; cf. GA 51, *Grundbegriffe*, 94-123. Habrá todavía mucho que decir acerca de este vínculo y de los vínculos en general; podemos adelantar, como ya estamos haciendo, que el asunto de la lengua no es uno entre otros, sino un modo de acercarse al asunto que en cualquier caso es cuestión.

¹⁷ De momento, la expresión «lenguas modernas» no está definida, pero hace referencia a cualquier lengua actual de las que hablamos normalmente cuyo primer interés es la comunicación con *cualquiera*, es decir, lenguas que si bien son distintas (alemán, francés, italiano, español, inglés, portugués, ruso, etc.), se comprenden como parte de algo común (cierta sintaxis o gramática universal o general) que ha sido constituida, en cierto modo, *ex professo* para esa posibilidad comunicativa, véase Chomsky, N.: *Aspects of the Theory of Syntax* (1965), Cambridge, Massachusetts, London: M.I.T. Press, 2015. Por otra parte, el que se trate de algo que no puede expresarse (sería redundante añadir aquí, después de lo dicho, la coletilla de «en lengua moderna»), o sea, algo que «no cabe» en enunciado alguno, es consustancial a que ese asunto sea el fondo sobre el cual siempre estamos; cf. GA 14, *Zur Sache des Denkens, Zeit und Sein*, 3-30 y *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, 31-64; a este respecto, véase el trabajo de Paloma Martínez Matías «Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser», en Arturo Leyte (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: La Oficina, 2017, 176-193.

¹⁸ Como traduce Helena Cortés y Arturo Leyte en la edición de Alianza de *Hitos*. Esto no significa que no sea una buena traducción, que de hecho lo es, simplemente significa que la tarea de la traducción es un problema nada trivial en los textos donde se trata, de una u otra forma, de esta cuestión que por su naturaleza no se deja expresar con normalidad. Aquí no se pretende ni corregir traducciones *qua* traducciones, ni proponer otras, simplemente se trata de hacerse cargo del problema mismo. Este asunto está expuesto en: Fédier, F.: «L'intraduisible», en Brickle, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 19-25.

según Heidegger es *la* cuestión y por extensión *su* cuestión (*die Seinsfrage*), este *haber* es quizá lo fundamental de la semántica que se pretende desplegar, en el siguiente sentido.

En castellano, «haber» tiene la virtualidad de tratarse, por un lado, de un verbo «auxiliar» o «no pleno», es decir, que puede aparecer léxicamente vacío tal que toda su semántica repose en la función sintáctica (o sea, morfemática, gramatical u «ontológica») de *nexo* y, por tanto, de constitución de oración¹⁹. Así, para cierto aspecto de este verbo, la semántica es la misma que se reconoce en el verbo cópula, a saber, que haya la «cópula», la oración, el *nexo*. Pero, al mismo tiempo, por otro lado, en ciertos usos tiene léxico propio cuya semántica es: aparecer, comparecer, o sea, el presentarse de la presencia de algo (incluso el problemático de «existencia»²⁰). Aunque el asunto del verbo cópula será tema de consideración más adelante (9.3.4 y capítulo 12), téngase presente ya que esa semántica propia del verbo «haber» (por ejemplo, en «hay tormenta») es justamente lo que expresa el léxicamente vacío verbo cópula desde su gramática o aspecto morfemático. Dicho de otro modo, la semántica del léxico propio de este verbo, al que nos ha dirigido la traducción-interpretación de la palabra alemana, pone en primer plano lo que se juega (y por ello mismo *queda irremediabilmente atrás*) en el uso cotidiano del verbo cópula: el aspecto *gramático* o *morfemático* del mismo, a saber, el *aparecer*, el *comparecer* en cuanto tal.

Digo que lo pone en primer plano porque, cuando se dice, «la tormenta es muy fuerte», se entiende que «A» (la tormenta) aparece *como* «B» (muy fuerte), quedando en segundo plano el hecho de que *aparece como* (es), mientras que, al decir, «hay tormenta», se entiende que «una tormenta» se está dando, está teniendo lugar, o sea, ella comparece o aparece. Esto no puede lograrlo el verbo cópula en un contexto cotidiano de uso²¹, ya que si alguien dice «la tormenta es»,

¹⁹ Si faltase el verbo «haber», por ejemplo, en la oración: «he comido lentejas» no diríamos que ha habido oración; «comido lentejas» no es oración alguna del castellano. En las gramáticas escolares se suele decir que lo que introduce el «he» de la oración anterior son las desinencias o el tiempo, el modo, etc., del verbo; algo más técnico sería decir que introduce las funciones de lengua o los «contenidos de expresión» (cf. Hjelmslev, L.: *Lenguaje*, trad. María Victoria Catalina, Madrid: Editorial Gredos, 1968; también, del mismo: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, trad. Diorki, Madrid: Editorial Gredos, 1971, ver, especialmente, 73-89) de primera persona, singular, presente y modo indicativo. En las gramáticas escolares suele decirse que se trata de un presente compuesto (perfecto, o sea, acabado) en la medida en que viene acompañado de la forma adjetivo o participio de otro verbo, pero, de todas formas, es evidente que sin el elemento de expresión «he», la oración anterior no se asumiría en tanto que oración.

²⁰ No me voy a ocupar de este problema, aunque en el siguiente apartado aparezca de nuevo. Se verá allí a qué me limito. La razón por la cual considero que no merece la pena entrar es que el problema es lo suficientemente amplio y fundamental como para que cualquier intento de resumen resulte sumamente insuficiente.

²¹ Quizá, sí en una clase de filosofía, aunque allí solo se admite precisamente por ser una clase de «filosofía».

todos esperamos que siga algo más; cualquiera preguntaría, «es, ¿qué?». El verbo «haber», tanto en su función de «auxiliar» como en aquella función en la cual todavía tiene léxico propio, logra expresar (de modo cotidiano) el «mero» *tener lugar* de algo y, por tanto, si asumimos un uso algo artificial (que sin embargo aparece en contexto cotidiano) de este verbo sin complemento, logramos expresar justamente solo su léxico, el *tener lugar* en general. Así, el «haber» de «con lo que uno se las tiene que haber» expresa simple y llanamente el *tener lugar*, incluso lo expresa en el sentido de que ello mismo *ande* teniendo lugar.

Dicho esto, retomemos que se ha apuntado ya que Heidegger señala un *habérselas*²² que sí se «conoce»²³. Según el sentido que se le acaba de dar a este vocablo, que haya algún *habérselas* (digamos, a pesar de todo) es otro modo de decir que siempre hay algún modo de manejarnos o movernos con las cosas. Esto implica que siempre nos movemos en lo que Heidegger llama *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*)²⁴, lo cual, brevísimamente quiere decir que siempre nos movemos en alguna *comprensión*. Por tanto, puede interpretarse que ese «conocer» de BH está refiriéndose a la concreta *comprensión de ser* en la que uno se anda moviendo cuando «estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo». Este es el modo del «normal trato con» que hay en juego en el «actuar», «manejar», «negociar», etc., de «todos los días». Como se puede ver, se están empleando recursos que Heidegger pone en juego en SZ, todavía de un modo algo confuso e impreciso, de manera que antes de preguntar cuál es, en concreto, el *habérselas* con las cosas en el que nos movemos, el «actuar» que «conocemos», voy a tratar de extraer de SZ algunos rasgos de lo que allí se trata como la *comprensión de ser* en la que consiste el ente que en cada caso somos nosotros mismos. Este ente que en cada caso somos, como se sabe, no es meramente un ente entre los demás entes, no es una cosa entre las cosas, sino que *es en el mundo*, o sea, su modo de ser está caracterizado como *ser-en-el-*

²² Hay otra razón para reclamar esta traducción en función del uso «artificial» señalado que no es lingüística y tampoco filológica como tal, aunque depende de hacer buen uso de ambas, a saber, que el vestigio perdido para nosotros del verbo «auxiliar» (categoría gramatical sumamente problemática, la cual no se va a discutir aquí) *haber*, se encuentra en el verbo pleno *aver* del castellano antiguo, tal como lo expone Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana*; cf. Martínez Marzoa, F.: *La soledad y el círculo*, Madrid: Abada Ed., 2012, 19-31. Que se encuentre el «vestigio» no significa aquí que uno se deduzca del otro o se derive, sino que hay un *parentesco genético de lengua* entre ellos lo suficientemente fuerte como para notarlo, es decir, como para que *sincrónicamente* en nuestro uso aparezca un uso que solo se entiende desde explicaciones como la que Nebrija propone en su *Gramática*.

²³ «Sólo se conoce el actuar [*Handeln*] como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad»; GA 9, Wm, BH, 313, trad. 269.

²⁴ El sintagma «comprensión de ser» no es, como tal, correcto en castellano, pues no se dice «comprensión de andar o de comer». De hecho, la traducción correcta es «comprensión del ser», pero dado que con ello se hipostasía eso de «ser» (se lo hace «cosa») tampoco refleja lo que en alemán se logra expresar con *Seinsverständnis*; pues, como comenta Ramón Rodríguez: «Comprensión tiene aquí el latísimo sentido de “venir a ser fenómeno”»; *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, 167.

mundo en la medida en que es (somos) el ente al cual le va su *ser* en *ser*. Detengámonos, entonces, brevemente, en algunos aspectos tratados en SZ.

1.3. Perspectiva de lectura de SZ: la *existencia* y el *trato-con*

Las primeras líneas de la BH nos llevan a una consideración clásica tanto de la literatura crítica sobre Heidegger como de su propia obra, que parece que no tenemos más remedio que considerar si queremos tratar de «situarnos en el horizonte», tal como la primera dificultad había exigido. No voy a emprender un análisis general de SZ²⁵, ni tampoco de toda la etapa en la cual este se prepara. La marcha de esta exposición volverá insistentemente sobre este texto y otros de dicha etapa, sin embargo, esta investigación no pretende dar una interpretación completa del mismo, ni de ninguno otro de Heidegger, sino asumir ciertos elementos fundamentales de su trabajo. Estos, los que aquí se señalan, los asumo, si se quiere decir así, como «resultados hermenéutico-fenomenológicos», es decir, que, con ellos (asumiéndolos) se alcanzan lugares de interpretación que sin ellos resultaría muy difícil conquistar.

En este sentido, lo que a continuación se pretende averiguar puede formularse con la pregunta: ¿en qué consiste el que «nos movamos en una comprensión de ser»? Esta pregunta es eminentemente *previa*, pregunta, digamos, por un aspecto *a priori* de cualquier caracterización concreta de esta o aquella *comprensión de ser*, es decir, algo *anterior* a que haya una u otra situación históricamente dada que dibuje el horizonte en el que hay que situarse. Cabe la interpretación, entonces, de que ciertos «resultados» de los análisis de SZ diesen algo así como «categorías para el estudio de las situaciones históricas». Se verá, sin embargo, que, precisamente en vistas de qué situación histórica es la Modernidad, resulta que, quizá, esta comprensión es eminentemente moderna y,

²⁵ Solo los estudios sobre SZ sobrepasarían los límites de lo que se quiere plantear aquí; cito a continuación los que se han tenido estrictamente presentes: Rodríguez R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Autores: Francisco de Lara, Juan José García Norro, Jean Grondin, François Jaran, Ramón Rodríguez, Roberto Gustavo Rubio, Carlos di Silvertre, Alejandro G. Vigo, Roberto J. Walton, Madrid: Tecnos, 2015; Santiesteban L.-C. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Autores: Arturo Leyte, Franco Volpi, Roberto Gustavo Rubio, Heidi Alicia Rivas Lara, Ángel Xolocotzi Yáñez, Francisco Gómez-Arzapalo y Villafaña, Alejandro G. Vigo, Ramón Rodríguez, Paloma Martínez Matías, Esteban Gasson Lara, México, D.F.: ALDVS, 2013; Rodríguez, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2010; Vigo, A.: *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, 2008; Jiménez Redondo, M.: «La equivocidad de *Ser y tiempo*», en: Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Editorial Comares, 2018, 55-74 y del mismo: «El concepto de historicidad en Heidegger» en *Episteme*, Vol. 54, 1994, 1-24 [disponible en línea: <http://roderic.uv.es/handle/10550/53699>], y «Culpa y cuidad en *Ser y tiempo* de M. Heidegger» en *Lapsus. Revista de psicoanálisis*, 1994, N.º 4, 21-32; Escudero Pérez, A.: *Heidegger en el laberinto de la modernidad*, Madrid: Arena Libros, 2017; y del mismo, véase también: *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros, 2009.

por tanto, es peliagudo sostener hasta las últimas consecuencias esas «categorizaciones», a pesar de que no nos quede más remedio, en tanto que modernos, que funcionar de este modo. Esto que se acaba de decir es, especialmente, un apunte *crítico* (en el sentido del *krínein* griego) a Heidegger, por cuanto él mismo habría promovido esa interpretación de largo alcance «sobre la historia», no solo de lo que aparece en SZ, sino de toda su trayectoria.

1.3.1. A propósito de la existencia

Empecemos por recordar el tópico en la filosofía de Heidegger de que el ente que en cada caso somos, el ente de cuyo análisis depende que se vuelva a plantear la pregunta por el sentido del ser²⁶ y cuyo análisis es el proyecto de una *ontología fundamental*, no tiene «esencia» sino que *es* (consiste en) *existir* (*existentia* o *Existenz*²⁷). A ese ente Heidegger lo llama *Dasein*: existente, ser-ahí, e incluso *existencia* (por cuanto aparece en la expresión *existencia humana*, *menschliche Daseins*). Para el interés de esta investigación no es importante emprender una discusión sobre este término, la cual, ciertamente, tiene importancia por sí misma²⁸. Por consiguiente, se hará un uso más o menos indistinto que dependerá del contexto, de los vocablos castellanos que trasladan el término alemán e incluso del término alemán mismo²⁹.

²⁶ A pesar de lo «inocuo» que pudiera parecer, debe tenerse presente la dificultad que esta fórmula «el sentido del ser» convoca. Aquí no me voy a ocupar de ella, pues nos llevaría muy lejos, pero puede leerse esa dificultad en Vázquez, M. E.: «Del sentido del ser al sentido. De M. Heidegger a J.-L. Nancy», en *Revista Antropos. Huellas del conocimiento*, N.º 205, 2004, 86-92.

²⁷ Heidegger utiliza la germanización del término latino para decir lo que dice el término alemán *Dasein* cuando se lo usa sin que sea un término técnico. *Dasein* significa *existencia* y es la traducción de *existentia*. Pero el alemán tiene a su disposición el término *Existenz*, que significa lo mismo; quizá más culto, el término se reserva para referirse a algo técnico, pero, en definitiva, su sentido emana del mismo lugar que *Dasein*. Heidegger invierte, en cierto modo, estos usos. El término técnico es *Dasein* y el que describe o lo «define» es *Existenz*. Para conservar esta inversión, se utilizará el término latino o el término alemán *Existenz* para la definición de *Dasein* y la palabra castellana *existencia* o *existente* para *Dasein* (además de *Dasein* mismo o ser-ahí).

²⁸ No solo este, la traducción de los términos de Heidegger al castellano, y a otras lenguas, es un capítulo propio en la literatura sobre Heidegger. Al respecto, véase, por ejemplo, el trabajo de Andreas Michel y Alejandro Vigo: «Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufgezeigt anhand von Fallstudien aus Lateinamerika», en *Heidegger Studien*, Vol. 16, 2000, 247-255; en este mismo volumen, véase también, sobre la traducción (en este caso específicamente al inglés, aunque el trabajo expone la cuestión en general): Maly, K.: «Translating Heidegger's Works into English: The History and the Possibility», 115-138; asimismo, cf. De Gennaro, I.: «Heidegger on Translation – Translation Heidegger», en *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 5, 2000, 3-22; Schalow, F.: «Freedom, Truth, and Responsibility: A Critical Look at the Recent Translation of the *Gesamtausgabe*», en *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 95-111.

²⁹ Sea como fuere, uno de los innegables resultados de SZ es marcar, en el alemán corriente, esta palabra, es decir, elevarla a término técnico, de modo que el problema de hacerse con el sentido que ella tiene es igualmente problema para el germanoparlante. En cualquier caso, ciertamente, mantener el término alemán puede provocar la confusión de que tras lo que en él se dice se esconda una suerte de misterio. Por ello, lo importante no será tanto el término que se use,

Pues bien, la *existencia*, el *existente*, el Dasein no tiene como tal «esencia» sino que *es existentia*, *Existenz*. Esto quiere decir que lo que en cada caso somos no tiene como tal un *quid*, una *essentia*, y ello en el sentido de que lo que *somos* no es sino algo así como «lo que tenemos delante», es decir, que nuestro «ser» se tiene, por así decir, *fuera* y solo mientras «estamos siendo» precisamente *ahí*, *en* ese *fuera*. No, meramente, por tanto, «fuera de nosotros mismos», pero tampoco, por así decir «dentro», sino que si se dice que el Dasein es «fuera de sí (mismo)», «sí (mismo)» es tanto como (su) *fuera*, *mientras es*; lo cual lleva a la extraña conclusión de que «nosotros» no nos «oponemos» a las cosas (los *obiecta*), como si nosotros fuésemos una cosa entre las cosas, sino que hay una *relación* más fundamental entre «nosotros» y las cosas.

Las comillas del término «esencia» son un aviso para indicar que la consideración del ente que en cada caso somos no puede definirse atendiendo a algo así como una «naturaleza» que estuviese disponible para su tematización, sino que ella misma, la *existencia*, comporta la exigencia de un análisis específico y no conmensurable con la tematización de cosas de las que sí se diría (en principio, pero se verá que esto tampoco es exactamente así) que tienen una «naturaleza», por tanto, lo primero será analizar las formas constitutivas de la existencia misma. Estas tampoco significan, si las comillas siguen manteniendo el aviso, una generalidad, sino que tienen que ser indicativas del particular y en cada caso tener lugar de la *existencia*, lo cual quiere decir que tienen que indicar siempre a la facticidad misma del ente que en cada caso somos. A esas estructuras, entonces, las llamamos *existenciales* con el fin de no confundirlas con la semántica de la noción tradicional de «categoría». En tanto que estos *existenciales* atienden a la forma, decimos que son formales y, por otro lado, por tratarse de la *existencia* y no de «naturaleza» alguna, indicativas. Luego, decimos que los *existenciales* son *indicaciones formales*, significando con ello que remiten siempre a la facticidad de este ente, que la apuntan o señalan. Indican el irreductible «acontecer» o *tener lugar* «mío» (por tanto, de cualquiera) del caso en cada caso, de tal modo que el mismo ente está siempre referido a su facticidad³⁰.

La consecuencia inmediata que tiene lo que acabamos de decir (que corresponde a los primeros pasos del parágrafo 9) es que el aparataje terminológico que se desarrolla en SZ solo puede funcionar como «conceptos» siempre que se advierta que estos no son, como tales, «reglas para la construcción de figuras», o sea, universales bajo los cuales se subsumen particulares, sino

sino lograr poner de manifiesto lo que significa, pues eso, el significado que tiene en Heidegger, a pesar de ser difícil de captar, es alguno y no algo así como un «misterio insondable».

³⁰ Cf. el capítulo 3 «La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*» de Rodríguez, R.: *Fenómeno e Interpretación*, cit., 53-72.

indicaciones formales. Esto último significa que, si bien se parte del uso que tienen o tendrían si se los asumiera como conceptos, el uso que se hace de ellos está siempre condicionado o es dependiente de que lo que dicen lo dicen señalando el carácter estructural del modo de ser del ente que somos. En otras palabras, *indican formalmente* la *Existenz*, la *existentia* de la *existencia* que somos³¹ y mantenerse en ello es tanto como mantener el compromiso de la *fenomenología*, esto es, de atenerse a lo que hay y, consecuentemente con esto, el compromiso de *asumir* la *finitud*; esto se aclarará enseguida.

Pues bien, ¿qué quiere decir «ser» en la expresión «el ente que en cada caso *somos*»? ¿qué valor semántico tiene ahí esta palabra? Voy a empezar por retomar el uso cotidiano. En general, «ser» indica el «desde aquí y hasta allí», o sea, el *límite*, digamos, de esto o aquello. Luego, por de pronto, resulta muy extraño que «ser» apareciera «a solas»; «ser» es siempre el «algo de algo». Por lo general, cuando utilizo la expresión «esto *es* aquello», es decir, cuando entra en juego el verbo «ser» en el uso ordinario, este verbo, como ya se ha comentado, no tiene, en principio, más valor semántico que la «cópula» (el que ande ocurriendo *nexo*). Se trata, por tanto, del «nexo» de los sintagmas implicados en lo dicho. En este caso, «ser», como diría Kant, no es un «predicado real», solo está ahí para posibilitar que se introduzcan predicados y, por consiguiente, no es más que el introductor de predicados³². En este uso ordinario o trivial del verbo, el significado es, insisto, el de límite, o sea, «ser» significa que aquello *de* lo que se dice *algo* está determinado o definido (por muy imprecisa y poco fijada que sea esa determinación o definición) por ese *algo* que *de* ello se dice.

Ahora bien, es cierto que cabe un uso (relativamente aceptado gramaticalmente, al menos, en contexto «filosófico») de este verbo sin predicado de modo que «ser» o la forma de su conjugación sea el predicado mismo y, por tanto, ostente semántica léxica propia. El que se acepte este significado nos hace preguntarnos lo siguiente. Cuando el verbo «ser» tiene valor léxico (su semántica no es solamente la «cópula»), ¿sigue significado «límite»? Y, por otra parte, ¿sigue siendo gramaticalmente (morfemáticamente) *nexo*? La segunda pregunta

³¹ Esto tiene otra conclusión importante muy señalada por Ramón Rodríguez, que la *cotidianidad* que guía el *análisis existencial* es un lugar estrictamente metodológico. Esto quiere decir que los contenidos del análisis, así como el hecho de que se trate de aquello que «se hace», «se dice», «se entiende», etc., cumple la función de que los elementos característicos de este ente tienen que haberse realizado ya en esos aspectos ordinarios de la *existencia*, de manera que si algo no se encuentra ahí, simplemente no pertenece a la *estructura* fundamental de lo que se analiza.

³² Heidegger se ocupa de esta cuestión en el curso de 1927, GA 24, DGP, 35-107 y será, asimismo la cuestión de fondo en el texto de 1961 *Kant Thesis über das Sein*, GA 9, Wm, 445-480; cf. Gómez del Valle, J. M^a.: «La “tesis” de Kant sobre el ser», en Arturo Leyte (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: La oficina, 2017, 135-147.

es fácil de responder por cuanto si sigue siendo verbo, entonces tiene, por definición, ese valor gramatical y sigue cumpliendo la misma *función*.

La primera pregunta exige poner en pie algo más a propósito de qué léxico ostenta el verbo «ser» cuando se lo pretende usar, además de como el introductor de predicados, como el predicado introducido; por ejemplo, en el sintagma «el ente que en cada caso *somos*»³³. La semántica de este léxico es la que se define como «valor existencial» o de «existencia». En alemán, como se sabe, se diría o bien *Dasein* o bien *Existenz*. No voy a desarrollar la historia del surgimiento (sincrónico) de este valor semántico, el cual que no es nada obvio y que tiene mucho que ver con lo que ocurre en la recepción latina de Aristóteles. Para lo que ahora nos ocupa basta con recordar que en el apartado 1.2 se tradujo *das Handeln* por *el habérselas* acudiendo a la constatación de que el verbo «haber» sí tenía en ciertos usos cotidianos un valor de «existencia», o sea, que ponía en primer plano el significado de la *presencia del presentarse* de algo; este significado constituye, en principio, esa semántica.

Pues bien, Heidegger no pretende que el verbo «ser», por ejemplo, en «yo soy», refiera meramente al hecho de que ese «yo» exista, que esté presente, sino, más bien, eso otro que quisimos señalar con el verbo «haber», a saber, el que haya en general la *presencia de las cosas*. Esto quiere decir que este *soy* significa el que haya el abrirse del *presentarse de la presencia*. Ahora bien, «abrir» o que haya *patencia* no implica que sea la *apertura* la que «pone» las cosas, sino que la *apertura* es el (lugar de) reconocimiento de esas cosas. La *apertura* misma es lo que Heidegger llama *facticidad* y es a esa «facticidad» a la que ya hemos dicho que se dirige el análisis.

Por consiguiente, este «soy» o «somos» refiere al *irreductible y concreto* tratarse de un caso (el que siempre se trate de la *facticidad*). Aclaremos que «el irreductible y concreto tratarse de un caso» no refiere meramente a una u otra cosa (este ordenador, aquel flexo, esa mota de polvo, ese árbol, etc.), sino a un caso concreto e irreductible del que *haya*, en general y siempre, *remisión a cosa*, o sea, *remisión a* delimitaciones, a límites: *a* este ordenador, *a* aquel flexo, *a* esa mota de polvo, *a* ese árbol, etc. Con otras palabras, *refiere a* que quepa que aparezca la articulación dual de la cópula tal como se usa cotidianamente. Por consiguiente, a la primera pregunta habría que responder diciendo que no puede significar meramente límite, no puede significar lo mismo que significa cuando

³³ Nótese que este uso le sería extraño, por lo menos, a la sistemática kantiana, aunque, ciertamente, le sería muy propio a la sistemática fichteana o del Idealismo alemán y, por tanto, debe encontrarse ya de una u otra manera a lo largo de toda la Modernidad, aunque, en efecto, sea más correcto decir que solo a partir de Fichte se usa ese verbo sin predicados, aceptando que ese uso no comporta un error gramatical.

digo «este árbol es alto», sino, más bien, la posibilidad de que *haya* ese significado de «ser» como límite. A esta posibilidad la llamamos también *finitud*.

Con ello puede empezar a notarse, todavía de modo confuso, cierta *totalidad* de la referencia; el que *haya* cosas implica que es concebible un conjunto de «todas» las cosas. Ahora bien, con esto solo se pretende, a su vez, *indicar formalmente* lo que siempre ya anda ocurriendo sin presuponer o explicitar *composición* o *síntesis* alguna de una efectiva *totalidad*; en otras palabras, la *totalidad* que puede estar implicada en la *facticidad* del Dasein no incurre en lo que Kant llama Antinomia de la razón.

Las nociones de «composición» o «síntesis» pretenden, a su vez, mentar el tipo de decir, esto es, de *juicio*, del cual cabe que digamos que es válido; refieren, por tanto, al kantiano *juicio sintético*. Ahora bien, con la expresión «yo soy» o «yo» en SZ solo se mienta que nos encontramos envueltos en *componer*, en *juicios sintéticos*, en *discursos válidos* (por tanto, también, en *no-válidos*) y, por supuesto, en otros para los cuales no cabe esa distinción o, simplemente, sin presuponer que en todo momento sean *juicios* lo que efectivamente está ocurriendo.

Esto último entronca con el tipo de discurso que, entonces, hay que reconocer a SZ, a saber, el mismo tipo que en Kant llamamos *investigación transcendental*³⁴. Ese es, en definitiva, el discurso *filosófico* que Heidegger está caracterizando como *fenomenológico-hermenéutico*. Luego, lo que Heidegger está investigando es en qué consiste el que *haya* en general cosas (o, dicho con palabras kantianas: *juicios sintéticos* o *enunciados válidos*) y, por tanto, no pretende decir algo acerca de unas u otras cosas (no pretende *hacer juicios sintéticos*), ni tampoco dar una *totalidad*, sino que se pregunta, más bien, *de qué va la cosa*. La apuesta filosófica de Heidegger en SZ sería, entonces, que si bien *decir de qué va la cosa* no es decir (sobre, acerca de) cosa alguna, sí tiene que ser, *decir* o *analizar* la «cosa» que somos, esto es, la *finitud* misma, la posibilidad de que «ser» signifique, cuando se lo usa cotidianamente, la delimitación de cosas³⁵. Esta apuesta implica intentar asumir esa *finitud*, es decir, hacer el ejercicio de pasar del «mero pertenecer» al *reconocimiento* de aquello a lo que se

³⁴ Aquel discurso, como se sabe, en Kant, empieza por investigar los *ingredientes constitutivos de la pensabilidad* de los *juicios sintéticos*, o sea, las *condiciones de la posibilidad del conocimiento*. Esta investigación comporta que, una vez llevada a cabo, se tengo *criterio* para *discernir* qué *juicios sintéticos* lo son, efectivamente, y cuáles no. Esto implica que esos *ingredientes* son algo que está siempre ahí *de antemano*, esto es, *a priori* y, por tanto, que las *condiciones de la posibilidad* de esos *juicios* son lo *puro* de ellos, pero no que haya una suerte de «conocimiento puro». De ahí que Heidegger asuma esta investigación como *investigación ontológica*; cf. GA 89, *Zollikoner Seminare*, 150 y 168, y se reconozca como continuador de Kant.

³⁵ Incluso cabría apuntar que podría interpretarse que lo que sí tiene que ser una investigación sobre *el decir* mismo, el cual no será sino el que haya *acontecer*. *Decirlo* sería que hubiese *acontecer-apropiado* (*Ereignis*). Sobre esto último, véase el capítulo 17.

«pertenece» o, dicho de otro modo, *reconocer* que lo que *somos* no tiene «esencia» sino que es *existentia*.

En SZ, esto se expresa diciendo que este ente es el en cada caso *mío* y el que sea *mío* lo dice precisamente el «yo» de ese «yo soy». Este tiene su desarrollo en SZ que de momento no voy a seguir, incluyendo el que de aquí se deduzca que «el ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el *mío*» y que «el ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su posibilidad más propia»³⁶, que como se sabe es *la muerte* (en su sentido «ontológico-existencial»).

Para aclarar aquello del «movernos en alguna comprensión de ser» del apartado anterior hay que preguntar, ¿qué quiere decir o qué hay implicado en eso de «en cada caso» de la expresión «el ente que es en cada caso *mío*» o «el ente que en cada caso *somos*»? Por de pronto, hay esto: que «yo» siempre *me encuentro ya en*, que *soy-en* o que *estoy situado en* algún caso, aquí o allí, donde «situado» no significa meramente en algún punto de la *extensio* (que, por supuesto también), sino en un trato respeccional con esto o lo otro. Dicho de otro modo, «yo» siempre «soy», digamos, en algún *ahí*, siempre me pertenece la caracterización fenomenológica del *ser-en* recogida en la expresión *ser-en-el-mundo*. Hay que preguntarse, entonces, ¿cómo se caracteriza ese trato respeccional con esto o lo otro?

1.3.2. El *trato con* y el problema de la *totalidad*

Pues bien, la pregunta anterior encuentra respuesta en el párrafo 12 de SZ, donde se inicia el análisis del *ser-en-el-mundo* con la caracterización de lo que significa *ser-en* y allí, leemos:

El estar-en³⁷ no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí [subsistentes, *Vorhandener*], como tampoco el «en» originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; «in» procede de *innan-*, residir [*wohnen*], *habitare*, quedarse en [*sich aufhalten*]³⁸, «an» significa: estoy acostumbrado [*ich bin gewohnt*]³⁹,

³⁶ SZ, 42, trad. 64.

³⁷ Jorge Eduardo Rivera traduce *in-sein* como *estar-en*. No voy a modificar esta traducción, pero sí diré, más bien, *ser-en*, no solo por convenio, sino porque puede ser interesante que el matiz señalado sea claramente el del verbo *cópula*.

³⁸ Piénsese en la palabra *Aufenthalt*, *estancia*, *domicilio*, *residencia*; cf. GA 9, Wm, BH, 361.

³⁹ La cuestión podría resumirse diciendo que *la costumbre reside donde habito, donde tengo mi morada*. De ahí que el modo como *moro* sobre esta tierra, es decir, como se dice más adelante, lo que *soy*, se desvele previamente en cierta estructura sin la cual, sea lo que fuere lo que viniera después, no se comprendería; este modo, en el recorrido de Heidegger, termina en los versos de Hölderlin: »*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet/ der Mensch auf dieser Erde*«;

familiarizado con, suelo [hacer] algo [*ich pflege etwas*⁴⁰]; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán «*bin*» [«soy»] se relaciona con la preposición «*bei*» [«en», «en medio de», «junto a»]; «*ich bin*» [«yo soy»] quiere decir, a su vez, *habito* [*ich wohne*⁴¹], me quedo en [*halte mich auf bei*]... el mundo como lo de tal o cual manera familiar [*Vertrauten*, de confianza, íntimo]. «Ser», como infinitivo de «yo soy», es decir, como existencial, significa habitar en [*wohnen bei*]..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*⁴²

De aquí se sigue, como ya se ha adelantado, que el Dasein se encuentra situado, por su misma constitución, por consistir en *existir*, no meramente «en medio de» las cosas como si se tratara de una mera cosa más, sino, «acostumbrado a», «familiarizado con», «habitando o morando en», «cabe» esto o aquello (en el sentido de «cabe las cosas»), o sea, «vuelto hacia las cosas», *referido a ellas*. ¿Qué querría decir todo ello? ¿Cuál sería su «núcleo eidético»? Podemos recurrir a un texto de Kafka para tratar de ilustrarlo⁴³:

El joven sonrió. Luego se arrodilló y me confesó con muecas soñolientas:

- No hubo nunca época alguna en que pudiera convencerme por mis propios medios de mi existencia. *Tengo por lo tanto una conciencia tan fugitiva de los objetos que me rodean que siempre creo que esas cosas han vivido alguna vez, pero que ahora está desapareciendo*. Siempre siento el deseo, querido señor, de ver las cosas tales como son antes que yo las vea. Deben de ser muy hermosas y tranquilas. Así deben de ser, porque oigo a la gente hablar así de ellas.

Como no contestaba y sólo mediante involuntarias contracciones del rostro le demostraba lo incómodo que me sentía, me preguntó:

- ¿Usted no cree que la gente habla así?

Pensé que debía asentir con la cabeza, pero no pude.

- ¿Realmente, no lo cree usted? Escúcheme, sin embargo; una vez, cuando era chico, abrí los ojos después de una breve siesta y oí, todavía semidormido, que

«lleno de méritos, mas poéticamente, mora (o habita)/ el hombre sobre esta tierra»; cf. GA 7, VA, 189-208.

⁴⁰ Eduardo Rivera añade «hacer» porque lo toma del texto de Jacob Grimm citado por Heidegger, cf. *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera, 462.

⁴¹ Véase, a este respecto, *Bauen Wohnen Denken*, GA 7, VA, 145-164; donde la palabra del alto alemán *buan*, habitar, permanecer, residir (*aufhalten*) ha dejado su rastro en *Nachbar* (vecino), el que habita o ha construido en la proximidad, *Nachgebur*, *Nachgebauer*, y cómo este verbo está en relación sincrónica con el *bin* de *ich bin*, a través de *bhu* y *beo*, etc.

⁴² SZ, 54, trad. 75-76.

⁴³ A lo largo de la investigación que dio como resultado este texto, la confrontación con Kafka a partir de lo que se averiguará en el capítulo 16 ha sido una de las vías que este trabajo ha abierto; cf. Moreno Tirado, G.: «De un vacío aparente. Una lectura de *Das Schloß* de F. Kafka», en *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 6, 2018, 289-316.

mi madre preguntaba con voz natural, desde el balcón: «¿Qué hace usted allí, querida? Hace tanto calor». Una mujer le contestó desde el jardín: «Gozo *entre las plantas*». *Lo dijo con absoluta naturalidad y sin insistir demasiado, como si todo el mundo lo diera por sentado.*⁴⁴

Sin entrar a comentar el texto de Kafka, nótese que la «propia existencia» le resulta (a quien habla) algo de lo cual no puede convencerse y que, sin embargo, este convencimiento parece estar en algo tan «natural» como ese «¿qué hace usted allí, querida? (...) Gozo *entre las plantas*». Justamente, este *entre* es lo que Heidegger está tratando de expresar de modo preciso con el *ser-en* del *ser-en-el-mundo*. Así, con ello se caracteriza (se describe fenomenológicamente) que, en tanto que somos tal que en cada caso nos va nuestro propio ser en ser (digamos, en *ser* de esta o de aquella manera, en nuestras posibilidades de ser), *estamos o somos* siempre ya vueltos hacia las cosas, *cabe* ellas, *tratando* de esta o de aquella manera *con* ellas, incluso allí donde el *trato-con* no es sino un mero «gozo», donde simplemente *se goza entre ellas y nada más*. *Ser-en* quiere decir, por tanto, que, sea como fuere que *seamos* en cada caso, nuestro *modo de ser* es el de la *ocupación* en esto o lo otro. Bien, pues si esto es así, si es correcta esta caracterización, quiere decir que el *trato-con* las cosas es, en principio, el normal movernos con ellas y, por consiguiente, siempre andamos envueltos en algún *trato con* las cosas. Así consideradas, las cosas en general son: «a la mano» (ya nos apareció en 1.2). Al modo de ser de las cosas así consideradas lo llama Heidegger *Zuhandenheit*, es decir, el carácter de lo a la mano.

Si, como nos dice Heidegger, eso de «estar acostumbrado a», «familiarizado con», etc., es en lo que consiste nuestro *modo de ser*, y ello quiere decir que cada «familiaridad con», «costumbre a» o *trato con* no es sino una *posibilidad mía*, de mi *ser* (que no es sino *existir* o *existentia*), ¿podría ello querer decir que el «ser» de esto o aquello *en* lo que *soy* o *a* lo que *estoy siempre ya* vuelto depende de cómo *trato con* ellas? Si esto fuese así se habría llegado a la sorprendente conclusión de que el «ser» de esto o aquello *es* (está *en función de*) una *posibilidad* de mi ser. Bien, pues, si tenemos en cuenta que en SZ no hay, según Heidegger, sino una *ontología fundamental*, el texto respaldada esta conclusión por muy sorprendente que parezca.

Así, por ejemplo, resultaría que, siendo *escribir* una *posibilidad mía* (un *trato*), esta *cosa*, este *útil* (*Zeug*) en el que escribo, este ordenador, por tanto, *con* el que *trato*, *sería*, en este caso, mi normal andar envuelto en eso de *escribir*. De ello se deduce que el ordenador mismo no acontece «a solas», sino *rodeado* de

⁴⁴ Kafka, F.: *La condena*, trad. J. R. Wilcock, Madrid: Alianza Ed., 1978, 29-30 (subrayado mío).

otras «cosas»⁴⁵, por ejemplo, acontece *junto a* la mesa, la silla, la biblioteca de la facultad en la que me siento a escribir, etc. Todas esas cosas que *rodean* al ordenador pertenecen más o menos a eso de *mi escribir* y tanto en ellas como en el ordenador se juega en este caso que, finalmente, *escriba*. Ahora bien, esto no describe rigurosamente el *ser-ordenador* del ordenador, al menos, porque mientras el ordenador es *meramente parte* de todo eso de «mi escribir», siendo muy (o ridículamente⁴⁶) rigurosos, no se diferencia, no se distingue de la mesa, la silla, la biblioteca, etc.

Sin embargo, si, por ejemplo, de repente el ordenador se apaga o deja de escribir, porque, por ejemplo, las teclas salen disparadas de sus huecos, entonces, el ordenador se me hará notorio en su *fallar*, es decir, tendré «a la vista» lo que antes quedaba *atrás*, oculto (a plena luz del día) por mi normal *trato con él*. Siguiendo el ejemplo, diríamos que lo que queda a la vista es el *ser-ordenador* del ordenador. Ese *ser* lo caracterizaríamos como su *para qué*, es decir, aparecería el ordenador como aquello, en este caso, *para* escribir (sobre el asunto del *para qué* se volverá). Pero si ahora ponemos también entre paréntesis el ejemplo, lo que ha aparecido en el *para qué* ha sido el *trato con* mismo, lo cual pone de manifiesto un entramado de remisiones⁴⁷. No se le manifiesta a quien en concreto se le estropea o le falla esto o lo otro, sino, por así decir, al «fenomenólogo».

Pues bien, recordemos ahora lo que se ha dicho de la *totalidad* en 1.3.1 entendida como *indicación formal* de lo que siempre ya anda ocurriendo. El *para qué* (el *ser*) del ordenador revelado en su *fallar* era, en ese caso, en el ejemplo, «mi escribir», el que *fuese para escribir*. Así, haciendo abstracción del «escribir», en este caso, se reveló que, en general, este era una determinación del *trato con*. Lo revelado es, de todas formas, el «ser» de esto o aquello y eso mismo ha

⁴⁵ «Un útil no “es”, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que es. Esencialmente, el útil es “algo para...”. Las distintas maneras del “para-algo”, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit] En la estructura del “para-algo” hay una *remisión* de algo hacia algo». SZ, 68, trad. 90.

⁴⁶ Se procurará que los ejemplos sean lo suficientemente triviales como para que sea muy evidente que no importa para nada el ejemplo mismo, sino lo que ejemplifica y, en este sentido, se notará lo ridículo de los mismos.

⁴⁷ «La estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, está determinada por las remisiones. El peculiar y obvio “en-sí” de las “cosas” inmediatas comparece en la ocupación que hace uso de estas cosas sin advertirlas expresamente, y que puede tropezar con lo inservible. Que un útil sea inempleable implica que la constitutiva remisión del para-algo a un para-esto está impedida. Las remisiones mismas no son objeto de contemplación, pero están presentes [sind... “da”] en el someterse de la ocupación a ellas. Ahora bien, al *impedirse la remisión* –en la inempleabilidad para...–, la remisión se hace explícita. Aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace explícita ópticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio. Con este despertar circunspectivo de la remisión al para-esto, se deja ver éste mismo, y con él, el contexto de la obra, el “taller” entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático [Zeugzusammenhang] no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con este todo se acusa el mundo». SZ, 74-75, trad. 96.

resultado ser el *trato con* ello, aquello en lo que ya siempre se andaba, aquello que ya siempre estaba ocurriendo, a saber, que esto sea esto y no otra cosa en la estructura del *para qué*, por ejemplo, el ordenador *para* escribir, la mesa *para* apoyar el ordenador, etc., y, todo ello, tal que no se da ninguna cosa sino *entramada* con todas las demás.

Este *entramado* consiste en una suerte de red de remisiones de unas cosas a otras. Por consiguiente, se trata de un *entramado* de «significados», este ordenador significa «cosa para escribir», esta mesa significa «cosa para apoyar», etc. A todo el entramado podemos llamarlo también contexto. El que se trate de una red de remisiones de unas cosas a otras y, en definitiva, de que en último término están remitidas a *mí* y «yo» a ellas, implica que consiste en un *contexto respeccional* o un «mundo circundante» (*Umwelt*).

El que las cosas aparezcan ya como *significando* esto o aquello y, por tanto, no aisladas, etc., tiene todavía que aclararse un poco más. Pero con lo dicho podemos ahora afirmar que al entramado de cosas ya significadas lo llama Heidegger, en esta primera sección de SZ, *mundo*, de tal modo que las cosas aparecen como dentro de ese entramado⁴⁸. Pues bien, el ente que en cada caso somos comparece (y no) como «algo» *de* ese entramado, es decir, ciertamente «somos» una «cosa» que interactúa con otras, pero, el hecho de que nuestro «interactuar» no sea *meros* choques, sino que haya que describirlo como un *tratar con* ellas, indica que tenemos un estatuto *distinto* a las cosas. Puede decirse que, en cierto modo, ese estatuto es bifronte, pero, en cualquier caso, es distinto al de las cosas y en virtud de esa distinción, Heidegger dice que no somos un ente intramundano, como las cosas, sino que *somos-en-el-mundo*; o sea, en una *totalidad* que no es, a su vez, una cosa, sino el *entramado mismo de remisiones* en el cual *hay* cosas⁴⁹. Que *seamos-en* ese entramado lo dice la propia palabra Dasein mediante el deíctico «da»⁵⁰. La pregunta es ahora, entonces, ¿cómo se caracteriza ese *ahí* del *ser-ahí*?

⁴⁸ Hay que aclarar que esta noción de *mundo* se reconocerá deficiente (especialmente en el curso de Leibniz) hasta el párrafo 69, donde ya sí puede aparecer el «concepto ontológico de mundo». A pesar de ello, lo que sí cabe es interpretar que eso a lo que Heidegger se refiere con *mundo circundante* es el *entorno*, la *trama de sentido* en la cual se está y que lo que luego aparecerá en el párrafo 69 será una aclaración del *sentido* de esto mismo, pero no una *nueva* semántica del término.

⁴⁹ Expresarlo así y no utilizar ya la palabra «libertad» o *transcendencia* (que, de todos modos, en SZ no tarda en aparecer) permite ir llegando progresivamente al asunto sin pretender deducir nada, sino encontrándolo. Por otra parte, evitaré entrar en la pertinente discusión acerca de hasta qué punto esto es una interpretación de la filosofía de Kant.

⁵⁰ A propósito, deícticos, véase, Bühler, K.: *Sprachtheorie*, Stuttgart: Lucius & Lucius, 1999, 149-255; cf. Villaverde López, G.: «Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna», 124-128, en Arturo Leyte (ed.): *La historia de la nada*, cit., 109-134.

CAPÍTULO 2

ESTRUCTURAS EXISTENCIALES EN SZ

2.1. El Ahí: el encontrarse y el entender

Para responder a la pregunta anterior recordemos que la analítica del Dasein consiste en la *construcción* (la *descripción fenomenológica*) de un horizonte de sentido desde el cual se podrá o se pretende poder plantear la pregunta por el ser (*die Seinsfrage*), es decir, por el sentido de ser en general. Esta estrategia responde a que ese horizonte es *previo* a cualquier otra constitución de sentido. La razón de ese *carácter a priori* es que este horizonte no se averigua en una investigación, digamos, independiente a la que pretende volver a plantear la pregunta por el ser, sino que, en la medida en que se averigua en la *facticidad*, en el tener lugar del Dasein, esta averiguación, este análisis existencial, es ya la investigación ontológica misma. Ese tener lugar refiere al *modo de ser* de este ente, luego tampoco se trata de investigar ningún ámbito señalado, como, por ejemplo, la reflexión o el conocimiento científico, de este ente, sino precisamente aquello más general y de *término medio* del mismo.

Pues bien, precisamente porque la investigación ontológica es ella misma ya investigación de la *facticidad* del Dasein, de su tener lugar, los análisis tienen que dirigirse, en primer lugar, a esa *medianía*. El análisis de *la cotidianidad* en SZ es, entonces, un aspecto metodológico de la investigación y no una mera temática. Los análisis están dirigidos a ello porque es ahí (*el Ahí*, mismo) donde se expresa, donde se pone de manifiesto, el *modo de ser* de este ente que somos. Es decir, es *ahí* donde se revelan sus *existenciales*, a saber, las *posibilidades* siempre *propias*¹ de nuestro *ser*, o sea, de nuestro *poder ser de esta o aquella manera*.

Considerado en cuanto a su término medio, el ente que en cada caso somos siempre está ya en alguna configuración de sentido dada, la cual constituye el horizonte desde el cual este mismo ente fácticamente *entiende ser*, o sea, desde donde se da su *comprensión de ser*. El que esa configuración previa sea algo en lo que fácticamente se encuentra este ente está significada por el «*da*» (*ahî*) de

¹ Evitaré la referencia a la problemática de lo «propio y lo impropio» en SZ de momento; aquí «posibilidades siempre propias» implica tanto el que esa *posibilidad* se realice *decidiendo ser lo que ya se es* como *no decidiéndolo*, es decir, *propia* o *impropiamente*.

«Dasein», lo cual quiere decir que este ente *es* su *ahí*. Este *ahí* no es sino la *apertura* misma de ese *fáctico* horizonte de sentido.

En el capítulo cuarto de SZ², Heidegger caracteriza este modo de ser que hemos llamado *de término medio* o *cotidianidad* tanto por lo que respecta a que en ello está implicado que «somos con otros» y que somos un «nosotros» (que *convivimos*, que *coestamos* con los otros), como por lo que respecta a nuestro «abandonarnos» a ser *como en general uno es*, es decir, a que nuestro *comportamiento* sea *el comportamiento de término medio*. En este sentido, por ejemplo, *uno* (o sea, cualquiera) *pone la mesa como se (cotidianamente) pone la mesa*; este *hacer* esto o aquello *como lo haría uno (cualquiera)*, ciertamente nos tranquiliza, nos indiferencia, nos acomoda. Dejados a esa comodidad, la responsabilidad de *como se hace* esto o aquello queda en la *generalidad del todos*. Así, «esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *domino* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser»³. Esto, en principio, no pretende acusar un problema, sino mostrar las potencialidades de fijarse metodológicamente en esta *cotidianidad*, pues ese modo de ser cotidiano abarca tanto que nos asegura la prueba con respecto a las estructuras del ente que somos.

Hice referencia más arriba a que el *ahí* del ente que soy es la apertura del horizonte de sentido⁴. Lo abierto en la apertura es, en cada caso, un entramado de cosas que ya siempre ha constituido un plexo de significación en el que inmediatamente se encuentra este ente de modo que siempre ya tiene (o se mueve) en alguna comprensión de término medio de ser (del ser de esto o aquello) de ese entramado y, por consiguiente, de «sí mismo». Este entramado es, por tanto, *articulable*, es decir, *susceptible de* que en ello haya *discurso* (en sentido amplio y todavía indeterminado).

2.1.1. *El encontrarse (die Befindlichkeit)*

Pues bien, lo que acabamos de decir ha puesto en juego de modo impreciso los caracteres fundamentales del *ser-en-el-mundo* del Dasein que caracterizan su *ahí*. El primer carácter de este *ser-en-el-mundo* es que se *encuentra afectivamente* en él. Sobre esta primera caracterización Heidegger dice: «Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva es

² SZ, 113-130.

³ Ibid., 126, trad. 146.

⁴ Ha sido fundamental para esta investigación el estudio de Luisa Paz Rodríguez Suárez: *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004; este estudio se ha empleada tanto para desarrollar este segundo capítulo como el capítulo 3 y para los capítulos 13 y 14.

ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico»⁵; y más abajo se insiste en que «el estado de ánimo manifiesta el modo “como uno está y como a uno le va”»⁶. Lo que nos interesa ahora es que uno siempre se encuentra ya en algún «estar» o «encontrarse» de esta o aquella manera, en un «irle» de tal o cual modo las cosas, que uno, en definitiva, está siempre ya «ánimicamente» *templado* de una u otra forma. Esto ocurre de manera que ese «estar», «encontrarse», «irle», o como queramos llamarlo, es a lo que nos referimos con que estamos «abiertos» al mundo circundante, que *somos-en* algún *entramado* o *en* alguna configuración de significados. A su vez, este estar ya previamente en algún entramado de significación se «traduce» en que siempre ya estamos *arrojados* a ese entramado; así pues, la *disposición afectiva*, el *encontrarnos afectivamente dispuestos* (en este o aquel *temple*)⁷ implica que estamos caracterizados por estar *arrojados*. A esto lo llama Heidegger «la condición de arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí. El término “condición de arrojado” mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*»⁸. Este último aspecto, el que se trate de la *facticidad de la entrega a sí mismo*, lo retomaremos más abajo.

Para encontrarnos con el segundo carácter consideremos lo que se averiguó en 1.1.2. En la medida en que estamos *arrojados* nos las tenemos que haber ya siempre con las cosas de alguna determinada manera. En este sentido, la tematización de las cosas es fenomenológicamente secundaria y derivada de ese siempre tener que habérmolas con ellas. Ello mismo, el movernos siempre ya con las cosas (siempre ya en alguna comprensión de ser) –y recuérdese que es esto lo que estamos caracterizando, el que esto sea lo que siempre ya haya–, es el estar ocupado con ellas. Ocuparse con esto o lo otro quiere decir tomarlo de una determinada manera. El modo como se toman las cosas es en función de su *para qué* se las toma, de manera que es este *para qué* el que dicta, en principio y de momento, como *aparecen* y, por tanto, su *ser* así o asá. En coherencia con lo anterior, las cosas no aparecen aisladas, sino constituyendo una trama interrelacionada de cosas. Por consiguiente, a las cosas se las toma según un plexo de significatividad, a saber, el que ha estado ya siempre como entramado de

⁵ Ibid., 134, trad. 153.

⁶ Ídem.

⁷ La palabra *Stimmung* tiene un tratamiento ciertamente complejo en la obra de Heidegger. La orientación de lectura que asumo para ella, en general, no es la «psicológica» de «estados de ánimo», sino aquella otra más «ontológica» que puede encontrarse en la *Crítica del Juicio* kantiana, donde *Stimmung* mienta el *acuerdo*, el *temple*, la *tonalidad* de las facultades en su libre juego (en lo *bello*, de la *imaginación* con el *entendimiento*, en lo *sublime*, de la *imaginación* con la *razón*). Sin embargo, no se va a desarrollar esta cuestión que queda para otras ocasiones.

⁸ SZ, 135, trad. 154.

significatividades en el que nos movemos. En este sentido, las cosas aparecen, en tanto que estamos ocupados con ellas, siempre cada una *como algo*.

Habrá que dejar para más adelante una caracterización completa del *como*, es decir, de la estructura del «en tanto que» (del *als*, en alemán), o sea, del «algo de algo» (capítulo 14). Sin embargo, dado que este tema ha sido extensamente tratado, no solo en la literatura sobre Heidegger, recordemos al menos que esta *estructura dual* es la que marca lo que significa *entender*. Detengámonos un momento aquí.

Si comparece esta o aquella cosa, por ejemplo, este smartphone, sea como fuere, el smartphone comparece *como* esto o *como* lo otro. Este *como* de su comparecencia quiere decir que el smartphone aparece en este o aquel *uso*, en este o aquel *para qué* y ello en el sentido de que *lo entiendo* de una o de otra manera. Por ejemplo, puede que comparezca *como* «cosa para llamar» o *como* «cosa para escribir mensajes instantáneos de texto» (y en este sentido, alguien un poco más fino podría decir que comparece *como* «cosa para la comunicación»), aunque también puede que comparezca *como* «cosa para sostener papeles o para mantener abierto un libro en una determinada página». En ambos casos, decimos que yo he *entendido* el smartphone de esta o aquella manera, de modo que ese *entender* revela el *modo de ser* del ente que consiste en *ser-en-el-mundo*. La palabra *entender* significa lo mismo que en las expresiones: «entender de informática», «entender de videojuegos», «entender de música» y, por tanto, significa lo mismo que *saber*, en el sentido de *pericia*, de *saber habérselas*, pero también significa esto mismo cuando se habla de un «mal-entendido». En este sentido, la palabra traduce o interpreta la palabra alemana *Verstehen* que utiliza Heidegger, la cual también cabe traducirla por *comprender* en el mismo sentido.

2.1.2. El entender o comprender (*das Verstehen*)

Pues bien, este es el segundo carácter de ser del Dasein por cuanto «la disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado»⁹. Aquí, «templado» (*gestimmtes*) quiere decir *acorde a*, *concordar con* o *estar afinado* sin especificar a qué. Por consiguiente, el *entender* y el *encontrarse* (afectivamente dispuestos) se copertenecen, el uno no se da sin el otro en la medida en que todo *entender* está marcado por algún *temple* y todo *encontrarse*

⁹ Ibid., 142-143, trad. 161-162.

implica algún *entender*, es decir, algún estar afectivamente *acorde, concordado, afinado, templado* con esto o aquello *como* esto o lo otro.

Esto último justifica decir que el *entender* o *comprender* es la *apertura* o la *patencia* (el *entre* en el que se habita, como en la cita de Kafka) que se apuntó más arriba, es decir, el que *haya* eso de *entramado de cosas*, etc.; la *comprensión* y la *apertura* solo aparecen como «dos elementos» en el análisis en la medida en que se opere una abstracción, pero la una y la otra siempre van juntas, pues son dos modos de referencia a lo mismo (lo cual quiere decir que no hay *apertura* sin *comprensión* ni viceversa). A ese «lo mismo» lo llamó Heidegger el *ahí* y, en este sentido, el *ahí* es «aquello por mor de lo cual el Dasein es»¹⁰. Ahora bien:

El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del Dasein concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del «mundo», de la solicitud por los otros y, en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor-de sí.¹¹

De esto se seguirá, por una parte, que si bien la *posibilidad* implica la «libertad», en la medida en que esa misma *posibilidad* pertenece al *carácter de arrojado* del Dasein, esta no es mera «indiferencia de la voluntad»¹² (a pesar de que algo de *indiferencia* tiene que haberse dado ya, pero no nos adelantemos), sino una suerte de *exigencia*, la misma que ya se ha comentado como *tener que ser*; por consiguiente, la *libertad* es para consigo sí mismo. «El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser»¹³. Por tanto, por otra parte, el *entender* (*saber habérselas*) consiste en esa misma posibilidad *para sí mismo*, esto es, *entender* quiere decir justamente *proyecto* (de ser); «el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos *proyecto* [*Entwurf*]»¹⁴. En otras palabras, la cuestión se juega en que siempre hay un «*entender-templado*» esta cosa *como* esto y aquella *como* eso otro. Ese «como» indica el *para qué* de las cosas *con* las que *trato* y, por consiguiente, es en cada caso *mi proyecto* de ser.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ídem.

¹² «La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío, a la manera de la “indiferencia de la voluntad” (*libertas indifferentiae*)» Ibid., 144, 163.

¹³ Ídem.

¹⁴ Ibid., 145, trad. 164; en esta misma página, y aclarando la noción de *proyecto*, se lee: «El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta —las posibilidades— en forma temática. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad, reduciéndolo a la condición de dato simplemente mentado, mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades».

Así, en la medida en que el *proyecto* siempre es *mío*, este consiste en mi *encontrarme templado conmigo mismo*. Ese *encontrarme templado conmigo mismo* que es *mi proyecto* es lo que significa, a ultranza, que las cosas sean en función de la *estructura dual*.

Así, en efecto, en este caso el *smartphone* es *para* sujetar un libro porque mi *proyecto* de ser es esa sujeción; yo *soy* esa misma *sujeción* del libro con el *smartphone* en la que me *hallo* y es esto mismo lo que es entonces «libro», «*smartphone*», «páginas», etc. Esto, a su vez, quiere decir que el *para qué* de cada cosa, el modo *como* comparece, está determinado no por la cosa concreta de la que se trata sino por mi concreto *proyecto* del caso, es decir, el *para qué* es, en última instancia, *por mor de mí mismo*; todo *para qué* siempre termina, a ultranza, siendo «algo» *por mor de mí*.

Sobre esto volveremos en distintos momentos de la exposición. En cualquier caso, puede ya notarse que el «movernos siempre ya en alguna comprensión de ser», que es lo que estamos caracterizando, implica todo esto que se está exponiendo (así como lo que queda por exponer), y esto empieza a poner sobre la mesa la pregunta de si en toda situación históricamente dada esto mismo es aplicable o si el que sea aplicable, desde luego, para nosotros nos distancia de toda otra situación histórica. Parte de lo que se diga estará en la línea de sostener que, ante esta pregunta, a mi juicio, no hay una respuesta nítida en ningún sentido. Pues, por una parte, lo que se está poniendo sobre la mesa, ciertamente, depende de nuestra situación histórica, pero al mismo tiempo es lo suficientemente general (y quizá por ello mismo vago, aunque no por eso carente de importancia) como para que valga, más o menos, para otras situaciones históricas. Pero, por otra parte, el hecho de que sea precisamente ahora cuando se pueden sacar a la luz con tanta nitidez estas estructuras y que sea también ahora cuando podemos argumentar como se acaba de argumentar, indica que estamos muy lejos de las otras situaciones históricas, ya que nosotros sí nos hacemos la pregunta de si lo que averiguamos vale *solamente* para la Modernidad (para nuestra situación) o también para otras situaciones. Sea como fuere, tampoco nos queda más remedio que afrontar las otras situaciones con estas herramientas intelectuales.

2.2. Interpretación, estructura previa y «experiencia ante-predicativa»

Quedan todavía por considerar dos de las estructuras existenciales del Dasein, a saber, el discurso o el habla (*die Rede*) y la *caída*. Pero antes de ello hay que considerar brevemente un aspecto del *entender* que dejamos para más adelante, la estructura del *como*, el *en tanto que*, el *en cuanto* o el *de*, en el «algo

como algo», en el «algo *en tanto que* algo», en el «algo *en cuanto* algo» o en el «algo *de* algo», que Heidegger denomina el «como» *hermenéutico-existencial* que fundamenta el «como» *apofántico* del enunciado¹⁵. La consideración que sigue será breve, pues más adelante se volverá sobre el enunciado, el cual aparecerá de nuevo más abajo, donde este asunto tendrá que volver a tratarse. Tampoco voy a discutir el término «apofántico» que pretende ser una recuperación de la semántica del vocablo griego *apophánsis*, pero que, como también se verá, si bien es una efectiva recuperación de su semántica, lo que quizá sea más discutible es si es una recuperación de lo que para un griego antiguo era eso de *apophánsis*. En otras palabras, a pesar de que significan lo mismo, ese «lo mismo» no es igual para los griegos que para nosotros, modernos¹⁶. En el capítulo 9 sobre surgimiento de la gramática, esto se aclarará suficientemente.

De momento, veamos qué quiere decir esa estructura cuando la usa Heidegger en SZ, pues su uso es fundamental para entender la estructura existencial del *discurso* y, con ello, aclarar esto previo de «movernos siempre ya en alguna comprensión de ser». Esta estructura es la caracterización de la posibilidad de desarrollo del *entender*, a saber, la *interpretación*. Leemos esto en el principio del parágrafo 32¹⁷, donde se explicita que «La *interpretación* no consiste en tomar *conocimiento* de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender»¹⁸; subrayo la palabra *interpretación* y *conocimiento* para marcar una distancia entre ambos que, de momento, no voy a desarrollar, pero que será fundamental en los últimos momentos de la exposición. Lo que sí quiere decir la *interpretación* es que hay un «acceso explícito a la visión comprensora» o, en otras palabras, que, por ejemplo, una botella de agua aparece *para* beber el agua que contiene o *para* sujetar un taco de folios, *ahora así, luego de aquella otra manera*, etc. «Lo que la circunspección explícita en su para-qué y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo*»¹⁹. Así, ese *como* o *en cuanto* (*als*) «expresa la estructura explicitante de lo comprendido»²⁰.

¹⁵ «El “en cuanto” originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (ἐμπηνεῖα) será llamado “en cuanto” *hermenéutico-existencial*, a diferencia del “en cuanto” *apofántico* del enunciado». SZ, 158, trad. 177.

¹⁶ Esta tesis, ciertamente polémica, la ha defendido Felipe Martínez Marzoa (cf. especialmente *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado Libros, 2001, 23-49, y del mismo: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid: Akal, 1995, 121-150), a saber, que aunque la semántica de la palabra griega ha quedado recuperada por este uso técnico en Heidegger, allí donde esa misma palabra se usa con valor «técnico» por primera vez (en Aristóteles) no significa directamente la articulación enunciativa, sino, más bien, la articulación en general, la articulación del aparecer de las cosas. Sobre esto se volverá.

¹⁷ Cf. SZ, 148-149.

¹⁸ Ibid., 148, trad. 167 (subrayado mío).

¹⁹ Ibid., 149, trad. 167-168.

²⁰ Ídem., trad. 168.

Antes de atender a esa estructura misma, notemos algo que Heidegger dice también más abajo en este párrafo. A saber, que esto *explicitante* de la comprensión –por ejemplo, la botella de agua *como* pisa papeles– revela que la *interpretación*, la posibilidad del desarrollo del *entender*, no tiene por qué acontecer *predicativamente*. Esto tiene su importancia para lo que diremos sobre *discurso* (*die Rede*); pero, de momento, lo fundamental es que la *estructura del «como»* es *ante-predicativa* a pesar de que fundamente la *estructura apofántica* del enunciado. Como ya hemos avisado, esto tendrá su desarrollo en los capítulos 12, 13 y 14. Es importante retenerlo porque lo que vamos a decir ahora no está en el orden de ninguna *determinación* de las cosas y, sin embargo, se verá que la *determinación* se fundamenta en esta estructura. Así:

La simple visión de las cosas inmediatas en el habérselas con ellas comporta de un modo tan originario la estructura de la interpretación que precisamente una aprehensión de algo, por así decirlo, *libre de «en cuanto»* demanda una cierta readaptación. El nada-más-que-tener-ante-sí una cosa se da en el puro quedarse mirando esa cosa *en cuanto ya-no-comprenderla*. Esta percepción carente de «en cuanto» es una privación del *simple* ver comprensor, no más originaria que éste, sino derivada de él.²¹

Podemos adelantar, entonces, una conclusión que se verá más adelante con mayor claridad. Nosotros, modernos, solo asumimos que algo está *determinado, definido* (la botella es esto y no aquello, etc.) cuando se ha puesto en juego²² una cierta *univocidad* y, por consiguiente, son esa *univocidad de la determinación* y la *determinación* misma de las cosas los rasgos que revelan cómo está configurada esta situación históricamente dada, de manera que ello es lo que comúnmente se sobreentiende como nuestro *fondo*, nuestro *fundamento*. No obstante, lo anterior pone de manifiesto que esto mismo, la *determinación* y su *univocidad*, no es *fundamento alguno*: la botella es *ahora como* cosa para beber, *ahora como* cosa para pisar los papeles, etc., siendo esto lo que la botella es por cuanto esto es *mi concreto proyecto de ser*²³. Aquí cabe preguntarse si,

²¹ Ídem.

²² Sería más correcto decir «explicitado», pero ello nos obligaría a considerar exactamente qué quiere decir aquí este uso de la palabra a diferencia del que ya ha aparecido. Lo haremos más adelante y querrá decir que lo *explicitado* es susceptible de expresión físico-matemática. Así, por ejemplo, se considera *determinado* un «color» porque se puede dar *unívocamente* una expresión físico-matemática de ello; no se considera *determinado*, por ejemplo, por qué ocurre o no ocurre un *préstamo* lingüístico, a pesar de que sí se consideran casos *determinados* de ello, incluso qué quiere decir exactamente *préstamo lingüístico*.

²³ Esto no quiere decir que lo que la *botella sea ahora y luego*, etc., no depende de algo así como la posible determinación unívoca de la botella. Se verá que es precisamente porque para nosotros lo *válido*, lo que comporta compromiso, es esa determinación unívoca, por lo que *cualquiera* puede usar la botella sin «plegarse» a algún uso previamente dado de ella. Lejos de comportar *arraigo*, la determinación unívoca trae consigo «desarraigo», esto es, independencia, *poder* usarla así o asá. Evidentemente, no podría usar la botella como medio de locomoción o para sostener un edificio. Sin embargo, la razón por la cual no puedo hacer esto no está en algún contenido previamente dado *en* la botella, sino que en su determinación unívoca es susceptible

entonces, resulta que hay algún otro fundamento, por ejemplo, esto que se va a ver ahora. Esta pregunta la vamos a dejar de momento sin contestar –aunque algo se ha dicho ya en la nota anterior–. Veamos ahora qué caracteriza esta estructura ante-predicativa.

Por de pronto, vemos que la *interpretación*, si es lo *explícitamente comprendido* o *entendido*, no puede ser, si con ello estamos entendiendo la *estructura apofántica*, una atribución de significado a lo que nos comparece, sino que esta expresa qué quiere decir que nos comparezca esto o lo otro. Por consiguiente, la *interpretación*, en tanto que *desarrollo* del *entender*, es el que quede a la vista la condición respectiva de eso que nos aparece. En otras palabras, se trata de la puesta en primer plano del entramado referencial en el que las cosas son *ahora* esas y no otras, *luego* aquellas y no otras, siendo, en cada caso, o sea, *ahora, luego, etc.*, mi *concreto proyecto* de ser. Por consiguiente, el «significado» que, por así decir, expone la *interpretación* no es sino aquel dependiente de ese entramado mismo, es decir, el que, por ejemplo, la botella de agua sea con lo que bebo, con lo que sujeto los folios o lo que sea que haga con la botella. Lo que aquí se expone es precisamente que la botella está entramada a mi sed, a los folios que quiero sujetar, por tanto, a la mesa de estudio en la que están y, así, al contexto de mi estudio, etc.

Pues bien, esto significa que la *interpretación* no es la tematización (por ejemplo, esta que se está haciendo aquí u otra), sino el *implícito* desenvolverse entre las cosas:

Lo a la mano es comprendido siempre desde la totalidad respeccional. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente por medio de una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado a través de una interpretación semejante, vuelve nuevamente a la comprensión implícita. Y es precisamente en esta modalidad como ella es el fundamento esencial de la interpretación circunspectiva cotidiana.²⁴

Este implícito desenvolverse entre las cosas está fundado en lo que Heidegger llama *Vorhaben*, *Vorsicht* y *Vorgriff*, haber previo, manera previa de ver y concepción previa. Esto quiere decir, en primer lugar, que la interpretación se funda en que haya allí ya las cosas, es decir, en que todo *entender* se mueve en una trama de remisiones que conforma una *totalidad* ya siempre comprendida. En segundo lugar, que la apropiación de lo comprendido, esto es, el que algo,

de ser expresada. Así, se muestra algo que en SZ llega a decirse plenamente en el párrafo 69, que la *ciencia*, que es el nombre filosóficamente técnico para mencionar eso del «dar determinación unívoca» es, en definitiva, *nuestro general proyecto de ser*, pero *proyecto*, al fin y al cabo. Esto concuerda con que la *ciencia* sea *secundaria* y con que no haya *otro fondo*, *otro suelo* que ella, pues el *proyecto*, como se ve, no da un «suelo», digamos, fijo, sino que es el modo para *decir* en qué consiste *nuestro* «suelo».

²⁴ *Ibid.*, 150, trad., 169.

digamos, velado pase a ser desvelado, está guiado por algún punto de vista, es decir, por algún recorte previo de esa *totalidad*, por consiguiente, la interpretación se funda en este *previo ver, mirar, punto de vista o recorte* de la *totalidad*. Y, en tercer lugar, la interpretación, fundada en lo que previamente hay y en lo previamente visto de tal o cual manera, siempre ha decidido previamente, «definitiva o provisionalmente»²⁵ una u otra conceptualidad de eso, esto es, hay también siempre ya un *concebir previo* en el que se funda la interpretación. Esto ocurre incluso si la interpretación extrae los conceptos de la cosa o fuerza la cosa a unos u otros. Que haya un concebir es siempre, de todos modos, previo. Como se aprecia en la presentación de estos «tres fundamentos» de la *interpretación*, ellos se copertenecen entre sí y a todo ello lo llama Heidegger *Vor-Struktur, estructura previa*²⁶.

Pues bien, lo dicho hasta aquí en este capítulo lo resume Heidegger como sigue:

En el proyectar del comprender el ente está abierto en su posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido. El ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar-en-el-mundo, se ha ligado de antemano.²⁷

Y, de esto, Heidegger puede sacar, entonces, la siguiente conclusión, y a ella queda adscrito lo dicho hasta aquí:

Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*²⁸

Se nota que, por una parte, ha operado un concepto de sentido que todavía no ha salido a la luz y que tardará en explicitarse todavía unos cuantos párrafos en la economía de SZ. En este momento del tratado se esboza una primera definición de «sentido», pero nada más. El sentido, una vez recorrido lo que falta (y todavía falta), será *tiempo*. No voy a recorrer todo el trayecto hasta ello, aunque

²⁵ Ídem.

²⁶ Véase para un tratamiento exhaustivo del tema: Rodríguez, R.: «Una interpretación fenomenológica de la concepción previa (*Vorgriff*)», en *Diálogo Filosófico*, N.º 91, 2015, 57-73.

²⁷ Ibid., 152, trad. 170.

²⁸ Ídem.

algo más se dirá de ese trayecto y, sobre todo, del «tiempo» aquí mentado. Por otra parte, se nota también que falta analizar un aspecto de la *existencia*, a saber, eso de que pueda haber *articulación de sentido*. Ciertamente, seguimos sin saber qué es *sentido* salvo por lo que ya dijimos al principio: que es el *horizonte* en el cual somos; pero sí está dicho que ese *horizonte* en el que somos es articulable, y esto es lo que queremos ver ahora.

2.3. El discurso (*die Rede*)

En la economía de SZ, que solo estamos siguiendo en parte y, desde luego, no exhaustivamente ni en detalle, Heidegger encuentra el «*fundamento ontológico-existencial del lenguaje*»²⁹ a partir de la tercera acepción del enunciado³⁰ (a saber, la *expresión verbal* o la *comunicación*), el cual se muestra como derivado de la interpretación, en la medida en que allí mismo se muestra – aunque brevemente en comparación con la mostración de ello en los cursos – que la estructura del *como hermenéutico* funda el *como apofántico* del enunciado. Ya se ha dicho que el fenómeno del enunciado tendrá su tratamiento particular en este trabajo. Aquí todavía estamos tratando de hacernos cargo del «movernos ya siempre en alguna comprensión de ser» y lo que falta de ello es que ese «movernos» implica que la «comprensión de ser» pueda articularse o, más bien, que es siempre ya articulada. A esta posible (o ya siempre dada) articulación la llama Heidegger *die Rede*, discurso o habla, que en SZ se presenta como *fundamento ontológico existencial del lenguaje (Sprache)*.

2.3.1. A propósito del término *Sprache*

Hay que advertir que la palabra alemana *Sprache*, que normalmente se traduce por «lenguaje», pero que también puede significar «lengua» e incluso «habla» (de donde *sprechen*, «hablar»), es usada por Heidegger con significados distintos, no siempre suficientemente aclarados (sobre ello se volverá en la Tercera Parte). Aquí encontramos *Sprache* significando lo que más adelante, cuando me ocupe de la lingüística, se definirá como «lenguaje», pero que por lo que ya aparece aquí, en el parágrafo 34, refiere a la «totalidad de palabras en la

²⁹ Ibid., 160, trad. 179.

³⁰ Las tres significaciones del enunciado que conforman su estructura son la mostración, la determinación y la expresión verbal. La primera nos dice que a la estructura del enunciado le pertenece el carácter de mentar el ente mismo en cuestión, la segunda, que depende de la primera, nos dice que el enunciado puede darnos la *univocidad* de lo en él dicho por lo que sobre ello se haya dicho en él (el «sujeto» queda, así, definido, determinado, por el «predicado») y, la tercera, que nos dice que la mostración o la determinación es o se presenta como *comunicación*, de manera que las tres significaciones se dan conjuntamente, es decir, como una unidad, aunque no todos los enunciados den *univocidad* o no sean, como tal, *predicativos*.

que el discurso cobra un peculiar ser “mundano” y que «puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano ser encontrada como algo a la mano» y, entonces, puede o podría «desarticularse en palabras-cosas que-están-ahí»³¹.

Sin embargo, unas páginas más adelante, Heidegger vuelve a usar esta palabra, la cual, parece cobrar un sentido más amplio:

Puesto que el discurso es constitutivo del ser del Ahí, es decir, de la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender, y que Dasein quiere decir estar-en-el-mundo, el Dasein, en cuanto estar-en que discurre, ya se ha expresado en palabras. El Dasein tiene lenguaje [*Sprache*].³²

Aunque todavía no se ha discutido la noción de *discurso*, aquí se puede apreciar que eso de «tener lenguaje» es lo mismo que consistir en las estructuras existenciales del carácter de ser-en-el-mundo del modo de ser del Dasein y, por consiguiente, cabe preguntar si la palabra *Sprache* está usada en el mismo sentido o si hay ya aquí dos semánticas de *Sprache*. Esto tiene, a mi juicio, importancia por cuanto, a continuación, este «tener lenguaje» se va a poner en continuidad con la expresión aristotélica *zôon lôgon êchon* y, un poco más abajo se va a formular una pregunta acerca de su «esencia». Al formular esa pregunta (véase en 2.3.2), se pondrán sobre la mesa esos dos significados de la palabra y, al mismo tiempo, la duda sobre si es plenamente uno, plenamente el otro o, quizá –como defenderé–, algo así como los dos al mismo tiempo.

Pero es también notable, en este texto, que esa decisión interpretativa no está tomada todavía o no puede mostrarse claramente, al menos, si consideramos que la expresión aristotélica que se ha conectado con «tener lenguaje» se interpreta a continuación diciendo que:

El hombre se muestra en ella [en la expresión aristotélica] como el ente que habla [*das redet*]. Esto no significa que el hombre tenga la posibilidad de comunicarse por medio de la voz, sino que este ente es en la forma del descubrimiento del mundo y del mismo Dasein. Los griegos no tienen ninguna palabra para el lenguaje [*Sprache*]; ellos comprendieron este fenómeno «inmediatamente» como discurso [*Rede*].³³

Esta distinción vuelve a colocar la palabra *Sprache* en la semántica de la «totalidad de palabras», o sea, de la *exteriorización del discurso*. Parece que la razón de que sea esta su semántica y no la de *Rede* (o como antes insinué, la de las tres estructuras existenciales) tiene que ver con algo que Heidegger dice a continuación al hilo de la traducción latina ya mencionada de la expresión aristotélica: *animal rationale*, de la cual se dice que «sin ser “falsa”, encubre, sin

³¹ SZ, 161, trad. 180.

³² Ibid., 165, trad. 183.

³³ Ídem., trad. 184.

embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada»³⁴ y, por tanto, genera ya una *obliteración* de eso mismo, a saber, del «lenguaje» –se reconoce ya aquí la fórmula *die Verödung der Sprache* que se señaló en 1.1–. Lo que Heidegger dice a continuación es también fundamental:

Pero, como en la reflexión filosófica el *λόγος* fue visto preponderantemente como enunciado, la elaboración de las formas y elementos constitutivos del discurso en sus estructuras fundamentales se llevó a cabo al hilo de este logos. La gramática buscó el fundamento en la «lógica» de este logos. Pero ésta se funda en la ontología de lo que está-ahí [*des Vorhandenen*, de lo subsistente]. El inventario fundamental de las «categorías de la significación», transmitido después por la lingüística y todavía hoy fundamentalmente en vigor, tiene como punto de referencia el discurso, entendido como enunciado [*an der Rede als Aussage*, al discurso como enunciado].³⁵

De aquí se extrae uno y quizá el más representativo de los presupuestos que soportan la concepción corriente del lenguaje como un medio para la comunicación, a saber, que el discurso, el habla, la «normal conducta lingüística» (*die Rede*) es enunciado; dicho con otras palabras, que el modelo básico presupuesto en la comprensión de toda conducta lingüística (el modelo que ostenta la posición cero, la posición obvia, la posición no marcada) es el modelo oracional. Esto implicará que el punto de partida para preguntar por la esencia del lenguaje comportará la obligación de tener que dar cuentas o *asumir* que lo obvio, con lo que siempre ya nos hemos movido, de una u otra manera, es con esta concepción y, por tanto, que el punto de partida ineludible para el análisis será el «modelo oracional» (capítulo 12).

Pero aquí puede atisbarse ya, aunque sea de modo más o menos huido todavía, la interpretación que, sin embargo, defiende, a saber, que *Sprache*, lenguaje, tiene el doble significado o carácter de eso que Heidegger llama la exteriorización del *discurso* y, al mismo tiempo, este otro que ahora formulo como la aglomeración de las tres estructuras existenciales. Pues la defensa de que esto sea así (véase, la Tercera Parte) consistirá en argumentar que ello es consecuencia del vuelco de la situación griega a la helena (capítulo 8), algo a lo que se atenderá como el surgimiento de la gramática (capítulo 9).

³⁴ Ídem. Conste que aquí puede apreciarse también algo que más adelante se aclarará con algo más de detalle. Por una parte, que «terreno fenoménico» refiere a la Grecia antigua, es decir, a lo griego hasta Aristóteles, y que Dasein aparece como otro nombre para decir «la forma de esta situación». Así, vuelve a aparecer el problema de si y hasta qué punto «Dasein», o sea, la analítica de la *existencia* expuesta en SZ da una suerte de «catálogo de categorías», de herramientas o artefactos intelectuales, para interpretar situaciones históricamente dadas y si esto implica o no una lejanía para con esas situaciones, etc.

³⁵ Ídem.

2.3.2. El normal *hablar*

Veamos, entonces, esta estructura existencial. Con lo que ya se ha dicho, especialmente después de 2.2, no nos resulta extraño que Heidegger afirme que:

El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender. La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones.³⁶

Pues bien, esto quiere decir que Heidegger no llama *habla* o *discurso* meramente a lo que normalmente alguien llamaría, sin más, lenguaje (y, por tanto, tampoco se refiere meramente a lo que cotidianamente alguien llamaría «pronunciar palabras»), sino, más bien, y esto lo veremos más adelante, a todo lo que un lingüista llamaría *lengua* (capítulo 10 y 11). *Die Rede* es el que la trama de remisiones de unas cosas a otras en la que ya siempre nos encontramos sea teniendo que ser *articulada*, es decir, que las cosas sean ahora *como* esto, con *este sentido*, luego *como* lo otro, con aquel otro *sentido*, por ejemplo, la botella, en un caso, teniendo el *sentido de* o *significando* un pisapapeles y en otro caso una cosa para beber, etc. Así, se muestra que nuestro encontrarnos afectivamente en la comprensibilidad, en tanto que *ser-en-el-mundo*, «se expresa como discurso»³⁷. En otras palabras, acontece tal que a todo eso lo podemos llamar, en general, *hablar* y que un lingüista llamaría, más bien, *lengua* o, incluso, directamente, *lenguaje*.

Esto último tiene todavía que aclararse y tendrá un desarrollo explícito en nuestra exposición, pues Heidegger distingue, con razón, entre algo que el lingüista tiende a llamar «extralingüístico» y lo que el propio lingüista llama «lingüístico» (capítulos 10 y 11). La distinción heideggeriana en SZ consiste en, por una parte, el «todo de significaciones», es decir, lo que, según se acaba de ver, es el *hablar* o *discurso* y el que ello, la comprensibilidad afectivamente encontrada y articulable en la que consistimos *venga a palabra*, o sea, que haya la exteriorización que se comentó en 2.3.1. Esta distinción es la que se expresa en la oración: «A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones»³⁸.

Antes de sacar las conclusiones de esta oración, pongamos sobre la mesa los rasgos del *hablar* o el *discurso*. Por un lado, a este *hablar* «le pertenecen las

³⁶ Ibid., 161, trad. 179.

³⁷ Ídem.

³⁸ Ídem., trad. 180.

posibilidades del *escuchar* y del *callar*»³⁹. El *discurso*, se ha dicho, es la articulación significativa del en general andar con las cosas. Al en general andar con las cosas le pertenece también el que nos encontremos con otros, o sea, que andemos en un contexto de convivencia, de que junto a mí haya otros. No voy a entrar en el análisis de la alteridad o siquiera los lugares en los que en SZ se trata del *Mitsein* y el *Mitdasein*. La cuestión de la «convivencia» refiere aquí, meramente, al encontramos siempre ya con otros del «todos los días». Así, por ejemplo, uno en general anda en las cosas tal que al llegar al metro y empujar a alguien porque lleva prisa dice «disculpe», o entra a casa y le dice a alguien, «¿qué tal?», o al pasar alguien conocido por la calle, levanta la cabeza, etc. Esto quiere decir lo siguiente:

«Este convivir es discursivo en el modo del asentir y disentir, del exhortar y prevenir, en cuanto discusión, consulta e intercesión, y también en el modo de «hacer declaraciones» y de hablar en el sentido de «hacer discursos».⁴⁰

En esta medida, al *hablar* o *discurso* le pertenece un «sobre qué», el cual no tiene que ser un tema (y, como dice Heidegger, la mayoría de las veces no lo es), algo para lo cual, digamos, uno precisaría de enunciados precisos, etc.⁴¹, sino que el «sobre qué» es simplemente un momento estructural del *hablar* que acontece en toda la multiplicidad de este. Ese «sobre qué» es lo que Heidegger asume como «comunicado» en un sentido muy lato y si se quiere vago y general, el cual tiene que ver más con el *compartir* que con el que haya algo así como la pretensión de transmisión de información precisa⁴². Por ejemplo, si a uno le preguntan en una cafetería: «¿quiere la leche caliente?» y responde «sí»; aquí hay algo comunicado, un *sobre-qué*, pero no hay ningún tema.

Que haya un *compartir* implica que algo se «notifica», pero aquí, de nuevo, la «notificación» no está tanto en que se transmitan enunciados, como en la manera de decir, por ejemplo, «buenos días» o de apartar la mirada al decir «hola», etc. Todo ello «notifica» en el sentido de que *nos expresamos*, lo cual significa que se hace notorio (más o menos y en sentido amplio) para los que nos rodean *cómo estamos*, es decir, eso que en 2.1.1 se formuló como el «irnos las cosas», de manera que *expresarnos* es el que se haga «notorio» para los otros nuestro *temple* o «estado de ánimo». Por ejemplo, hay *notificación* (o sea, *discurso*) en que me tiemble el timbre de voz al decir algo muy emotivo; la hay

³⁹Ídem.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Como, por ejemplo, me ocurre a mí ahora, en tanto que trato de desarrollar una exposición.

⁴² Sin embargo, el que el mismo Heidegger tenga que recurrir a esta noción y que ella misma signifique esa transmisión de información, nos da una pista acerca de las razones por las cuales se planteó el asunto de esta investigación en orden fenomenológico y no valorativo. Así, si hay razones para decir que hay una *obliteración del lenguaje*, esas razones sería también las que darían cuenta, entre otras cosas, de esto mismo.

también si no logro articular palabra alguna o cuando elevo el tono de voz, etc. Por consiguiente, el *discurso* no refiere a algo que, por así decir, habiendo ocurrido «internamente» se «saque fuera», sino que es el que ya siempre estamos *fuera*, en el *ahí*. Podemos decir, entonces, que no hay el absoluto *no-hablar* como no hay el absoluto *no-entender* o el absoluto *no-encontrarse de esta o aquella manera*; uno siempre se encuentra ya de una u otra manera, siempre está envuelto en algún entender eso *como* esto y no *como* aquello y en algún andar *hablando*. Así, los momentos constitutivos del discurso son:

el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho [pero «dicho» que aquí significa tanto como no-dicho, no acontecido con «palabras»] en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*]. Estas no son propiedades que se puedan recoger en el lenguaje por la sola vía empírica, sino caracteres existenciales enraizados en la constitución de ser del Dasein, que hacen ontológicamente posible el lenguaje.⁴³

A continuación, Heidegger argumenta que las formas por las cuales se ha intentado entender la esencia del lenguaje parten siempre de la consideración de este como algo ahí ya disponible para el uso y la tematización y no de este enraizamiento ontológico del encontrarnos ya siempre *hablando*. Atendiendo a ello, nos insiste en que la posibilidad ontológica del lenguaje, el *discurso*, consiste en el *escuchar* y el *callar*. Estas posibilidades esenciales del *discurso* están fundamentadas en lo que ya siempre somos.

En alemán, *escuchar*, *hören*, se encuentra, por ejemplo, en *gehörig*, que quiere decir, corresponder, pertenecer a. El *escuchar* es estar ya en medio de las cosas, perteneciendo y correspondiendo a ellas (este asunto volverá a aparecer en el capítulo 17). Lo que nos interesa por el momento es que el carácter del *discurso* se muestra en que *escuchemos* las cosas *como* estas o aquellas en la medida en que *escuchamos* a los otros (y con ellos), en el sentido de que nos entendemos o nos las tenemos que haber con ellos. Con esta caracterización, Heidegger separa el «escuchar» de la mera cuestión fisiológica del oír sonidos. La lingüística se apoyará en una separación similar, digamos, sin hacer explícitas las razones fenomenológicas de tal separación, para fundamentar la noción de *fonema* (véase en 10.2.1). Cuando decimos que hemos *escuchado* queremos decir que hemos *entendido*, así como cuando decimos que no hemos *escuchado* bien, queremos decir que no hemos *entendido* bien. Solo en la medida en que el *escuchar* es una posibilidad esencial, ocurre que *respondemos* de manera que se *corresponde* o *no corresponde*.

⁴³ Ibid., 162-162, trad. 181.

Por su parte, el *callar*, en alemán, *das Schweigen*, que también volverá a aparecer en la Tercera Parte, «da a entender»⁴⁴. Pero este es solamente el rasgo más superficial de esta posibilidad. Lo interesante aquí es la constatación de que es el «tener algo que callar» lo que muestra «tener algo que decir» y, por tanto, la posibilidad misma del *decir* se funda previamente en que se tenga la posibilidad de no-decirlo, de *callarlo*. Hay que añadir que es en este «callar» en el que se funda la posibilidad de «estar a la *escucha*» y, por tanto, de *entender* o *comprender*. Asimismo, el *callar*, en tanto que no-decir es un modo de *decir*, a saber, el del poema. Un poema *dice* en lo que no-dice, en aquello *no-dicho* en lo *dicho*⁴⁵ (sobre ello se volverá en el capítulo 16, en los apartados 16.4 y 16.5).

Con esto se está haciendo notar que el *discurso*, junto con el encontrarse afectivo y el entender, pertenecen a la «experiencia ante-predicativa». Para aclarar esto último hay que considerar, entonces, que todo eso descrito por las tres estructuras (y que también puede llamarse el *ahí* en el que somos⁴⁶) es el *sentido* mismo en el que nos vemos envueltos, en lo que siempre ya estamos. Este *sentido*, ya lo hemos advertido, no es tematizado hasta la segunda sección de SZ cuando ya se ha considerado la noción de «tiempo». Sin entrar en esto, podemos ver que ese *sentido*, sea lo que sea que signifique, es lo que las tres estructuras analizadas han dejado sin tematizar, pero que al mismo tiempo han apuntado. A esto se lo ha llamado «ante-predicativo» solamente para hacer notar que la referencia a ese *sentido* como «donde uno anda enunciando (en sentido muy amplio) esto o aquello» todavía no llega a dar cuenta de en qué consiste el *sentido* (*de ser*). Sin embargo, como acabamos de apuntar, el enunciado es uno de los presupuestos de nuestra concepción del lenguaje; por ello, hay que ganar todavía una pregunta acerca de qué quiere decir el lenguaje mismo.

Antes de ver cómo está formulada en SZ y cerrar este capítulo, considérese que la definición no aclarada que se dio en 1.1 de la esencia del lenguaje como «son del silencio» está prefigurada en este parágrafo 34 de SZ; es más, también está prefigurado algo que se dice en el texto que se ha traducido al castellano como *El habla* (*Die Sprache*): «En el pronunciar [*Verlauten*], sea discurso [o: hablando, *Rede*] o sea escrito, se rompe el silencio»⁴⁷. Justamente «pronunciar» ha aparecido aquí como «exteriorización del discurso», lo cual se ha comprendido implícitamente como derivado o secundario del *discurso* mismo. A mi juicio, en el texto citado, el término *Sprache* ha aglutinado las estructuras existenciales

⁴⁴ «El que en un diálogo guarda silencio puede “dar a entender”, es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras» Ibid., 164, trad. 183.

⁴⁵ Véase el trabajo de Paloma Martínez Matías, «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía», en *Dianoia*, Vol. LVII, N.º 69, 2012, 31-69.

⁴⁶ En SZ, se dirá cotidianamente que estamos *caídos* en este *ahí*, o sea, estamos *arrojados* a como *uno se comporta* en general; véase en el capítulo 3.

⁴⁷ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 28.

aquí descritas, de ahí que la pronunciación rompa la posibilidad de *escuchar calladamente el son del silencio*⁴⁸. Pero, de todas maneras, esta ruptura es también el *corresponder* a ese *son* que se apuntó en 1.1. De esto se sigue que todo «pronunciar», toda «exteriorización del discurso», *rompe* esto mismo y que, por lo tanto, por muy particulares que sean, por ejemplo, la poesía y la filosofía con respecto la «exteriorización del discurso» de la ciencia o, simplemente, la trivial, todas son exteriorizaciones y por tanto *ruptura* de ese *son*. Esto se volverá a retomar, pero el que sea así se fundamenta en que, como veremos, una vez que ha surgido la gramática (en el vuelco entre Grecia y el Helenismo), no hay más remedio que moverse en ella, o sea, en la observación del lenguaje en palabras y frases que fenomenológicamente implica que todo *discurso con palabras* es una «exteriorización».

Dicho todo esto, Heidegger plantea la pregunta por el lenguaje del siguiente modo:

En definitiva, la investigación filosófica deberá decidirse de una vez por todas a preguntar cuál es el modo de ser que le conviene al lenguaje. ¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguna de las dos cosas? ¿Cuál es el modo de ser del lenguaje, para que pueda haber una «lengua muerta»? ¿Qué significa ontológicamente que una lengua pueda desarrollarse y decaer? Poseemos una ciencia del lenguaje [*Sprachwissenschaft*, lingüística], pero el ser del ente tematizado por ella es oscuro; incluso el horizonte para la pregunta que lo investiga está encubierto. ¿Es un azar que las significaciones sean inmediata y regularmente «mundanas», que estén esbozadas por la significatividad del mundo, y que incluso sean a menudo predominantemente «espaciales», o es éste un «hecho» ontológico-existencial necesario y por qué? La investigación filosófica deberá renunciar a una «filosofía del lenguaje» para pedir información a las «cosas mismas», adoptando la condición de una problemática conceptualmente clara.⁴⁹

Esta formulación de la pregunta, a pesar de estar condicionada por los usos de SZ, tiene la suficiente vigencia durante todo el trayecto heideggeriano como para que la asumamos como propia en esta investigación⁵⁰. Sin embargo, el propósito de este trabajo es más reducido que lo que esta pregunta pretende, como ha quedado formulado en 1.1, y, en cierto modo, solo se trata de una parte modesta de lo que sería desarrollar el proyecto que Heidegger deja aquí apuntado.

⁴⁸ Estas cuestiones serán tratadas en la Tercera Parte, después de haber ganado el horizonte y se hayan interpretado los dos sentidos de «decadencia».

⁴⁹ SZ, 166, trad. 184-185.

⁵⁰ Ha sido fundamental el estudio de Gérard Granel, «Les fondements de la linguistique», en Haar, M. (ed.): *L'Herne. Martin Heidegger*, Paris: Éditions de l'Herne, 1983, 431-442; véase también, *Études*, Paris: Éditions Galilée, 1995.

CAPÍTULO 3

UNA LECTURA DEL APARTADO B DEL CAPÍTULO 5 DE SZ

Hay, además, una última caracterización general que pertenece, tanto como las otras, al carácter *previo* del siempre movernos en alguna *comprensión de ser*, la cual también se encuentra en SZ. Esta última caracterización aparece en el apartado B del capítulo 5, «El ser cotidiano del ahí y la caída del Dasein»¹ como el modo de ser de la cotidianidad, pero aparece en el mismo rango de «estructura existencial» o «momento estructural», junto a las tres anteriores, en el párrafo 68 una vez que se ha mostrado tanto el *cuidado*, en tanto que modo propio del ser del Dasein, como el que este mismo consista en la *temporalidad*². Este último aspecto que quisiera recoger de SZ contribuye a empezar a leer sin carga valorativa las palabras para describir la concepción moderna del lenguaje y, así, la situación histórica que filosóficamente llamamos Modernidad, es decir, contribuye a que estas palabras no se lean peyorativamente. Pues, en este apartado B, en el cual se empieza exponiendo los fenómenos de la *habladuría* o la *cháchara*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*, los cuales están en conexión, Heidegger irá diciendo que ninguno de ellos debe entenderse peyorativamente.

¹ SZ, 166-180.

² «Mostar la constitución tempórea concreta del cuidado significa interpretar tempóreamente cada uno de sus momentos estructurales, es decir, interpretar el comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso. Todo comprender tiene su estado de ánimo. Toda disposición afectiva es comprensora. El comprender afectivamente dispuesto tiene el carácter de la caída. La comprensión cadente y anímicamente templada articula su comprensibilidad en el discurso. La constitución tempórea de cada uno de estos fenómenos remonta cada vez a aquella temporeidad *unitaria* que hace posible la unidad estructural del comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso» Ibid., 335, trad. 351. Hay que decir que las nociones «tempórea», «tempóreamente» y «temporeidad» traducen formas de *zeitlich*. Es una opción de traducción de Jorge Eduardo Rivera que, ciertamente, complica la lectura por cuanto estas palabras no existen en castellano. Todas ellas pueden sustituirse por formas del vocablo «temporal» que es la traducción corriente de *zeitlich*. La razón por la cual Rivera introduce el neologismo es para reservar este recurso para traducir la germanización del término latino *temporalitas* que Heidegger emplea para referirse a la *Temporalität des Seins*. Cabría, sin embargo, dejar este término sin traducir o recuperar el término latino, pues, por una parte, los vocablos en alemán son sinónimos, de modo que la traducción de ambos es la misma y, por otro lado, Heidegger se vale de la germanización del término latino para marcar una diferencia en la lectura; por consiguiente, el mismo efecto se logra manteniendo esa marca tanto con el término latino como con el término germanizado, que resultan familiares al castellanoparlante.

3.1. La habladuría o cháchara: quedarnos sin suelo

Estos tres fenómenos caracterizan la *cotidianidad* del Dasein. No pretendo aquí agotar un comentario de ellos; más bien, me detendré en ciertos puntos de los cuales se extraen consecuencias muy sustanciales para esta investigación. Así, parafraseando la caracterización de la *cháchara* o la *habladuría* (*Gerede*) como aparece en SZ, se dice que hay una suerte de fijación previa del *escuchar* y el *entender* en lo hablado, comportando que la «comunicación» no sea «la primera relación de ser con el ente del que se habla»³, sino el moverse en los «dimes y diretes», en el *chisme* o el «estado de opinión»⁴. En este *comportamiento*⁵ del Dasein, «lo que interesa es que se hable»⁶. Así, simplemente el que algo haya sido dicho es suficiente garantía tanto de que se *ha dicho algo* como de que se *ha comprendido algo* y de que ambos «algos» corresponden con las cosas⁷, es decir, de que tienen *validez*. Ahora bien, esto que «se ha dicho» y que se ha asumido como *garante* de *validez* solo se fundamenta en la «*difusión y repetición de lo dicho*»⁸, pero como tanto *difusión* como *repetición* tienden a expandirse de manera exponencial, los ámbitos en los cuales eso «que se ha dicho» tiene carta de legitimidad tienden, a su vez, a ampliarse; de manera que «lo dicho», sea lo que fuere, va cobrando autoridad. Esta autoridad solo radica en que «la cosa es así, porque se la dice»⁹. Y a continuación, añade Heidegger: «La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento [*anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steiger*]»¹⁰.

En esta cita encontramos un punto interesante para lo que seguirá en la exposición. Hasta aquí, aunque se ha insinuado que quizá la extensión de los

³ SZ, 168, trad. 187.

⁴ O, como diríamos hoy, en las «polémicas» entre «influenciadores» y «youtuberos» o en los «hilos» de Twitter.

⁵ La palabra alemana sería aquí *Verhalten*. Lo anoto porque a lo largo de la exposición se irán marcando una serie de términos emparentados con el lexema *halt-*. Así, esta palabra tiene un parentesco estructural con palabras como *Aufenthalt* (estancia), *Hütte* (cabaña), o *Verhältnis* (relación, sinónimo de *Bezug*).

⁶ Ídem., o, como diríamos nosotros, «lo que importa es ser noticia», «lo que interesa es que se tuité», es decir, que la rueda (de la *cháchara*) no pare.

⁷ Inquietantemente, hoy se ha elevado a «concepto» la noción de «posverdad» o de «*fakenew*» —en mi opinión, a fuerza de tragarnos lo ridículo y vergonzoso de dar alguna credibilidad a ello—, la cual no es más que esto. Heidegger lo expresa así: «El haber dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas» Ídem. Esto tiene mucha fuerza, es cierto, y también es cierto que es nuestro «nicho ecológico», pero apenas constituye asunto filosófico por sí mismo, salvo por lo que se está viendo a partir del texto de Heidegger y, posiblemente, solo porque está supeditado a otras cosas (tanto en esta exposición como en SZ). A mi modo de ver, el asunto filosófico que ofrece comprensión a este «fenómeno de nuestro tiempo» es el *allanamiento del lenguaje* que esta investigación tiene como cuestión.

⁸ Ídem.

⁹ Ídem.

¹⁰ Ídem.

análisis de SZ hacia otras situaciones históricas que no sean la nuestra puede ser problemático o tiene discusión, se ha asumido que las tres estructuras anteriores, con todos sus problemas y discusiones, podían exportarse con relativa facilidad a otras situaciones históricas. En este fragmento nos encontramos con algo que es quizá más difícil exportar y que comporta, entonces, un rasgo que ya solamente vale para nuestra situación, aunque todavía de modo muy problemático.

Resulta evidente que para que empiece a rodar la rueda de la *cháchara*, la base tiene que ser ya la del *desarraigo* (la *falta de suelo*) al que se refería Heidegger en la cita anterior. Dicho de otro modo, la situación de partida tiene que consistir, más o menos, en que haya al menos una tendencia a que se imponga una ausencia *de antemano* total de ataduras, de manera que todas las ataduras dependan, en última instancia, de «mí» (que, tautológicamente tiene que poder ser, entonces, cualquiera). Esto tiene que funcionar previamente porque si hay un *arraigo*, un *suelo* sobre el cual me yergo, si estoy, por ejemplo, *vinculado* a la palabra de los textos sagrados, sobre esos mismos textos la *cháchara*, al menos, no será gratuita. Podríamos traer ejemplos más graves, pero nos conformamos con el vínculo que se reconoce con un texto sagrado entre aquellos para quien «texto sagrado» significa justamente un vínculo. Es posible que se formase *cháchara* alrededor de algún aspecto del texto, pero en algún momento ello mismo llevará, precisamente porque el texto sí vincula, a algún tipo de sigma en la comunidad de los que se reconocen o se encuentran de antemano vinculados a ese texto; en otras palabras, donde no hay *desarraigo* no *arraiga* la habladuría o la *cháchara*.

Hemos reconocido, sin embargo, que el *desarraigo* es, de todos modos, tendencial. Que sea tendencialmente quiere decir que, aunque, por ejemplo, la palabra de un profesor de colegio *arraigue* más que la de, por ejemplo, el carnicero¹¹, en algún momento se podrá hacer evidente que esto no radica en quién es el carnicero o el profesor, incluso, ni siquiera en que se trate de un carnicero y un profesor, sino que se encontrará alguna manera de asumir el «más o menos» *arraigo* a lo que digan unos u otros solo y exclusivamente *por lo que hayan dicho*. Heidegger nos acaba de decir que este es el fundamento de la *habladuría* o la *cháchara*, y es también el de la *curiosidad* y la *ambigüedad*, pero también es el fundamento de la *objetividad*. Pues es evidente que lo que dice un científico, del campo que sea, no nos *arraiga* o *vincula* porque sea científico (porque alguien diga que lo es), sino porque lo que dice se aplica bajo las mismas

¹¹ Es más grave y más problemático el ejemplo si la palabra es de un padre o una madre. Es más, desde cierto lugar teórico que podemos representar por Freud (pero para el cual habría otros nombres), esas palabras no podrían constituir ejemplo, sino que serían lugar sistemático de esa «teoría» o trabajo teórico, de modo que los dejaremos al margen, pues, aunque este lugar teórico toca de manera sustancial lo que se trabajará en esta investigación, se lo ha dejado fuera de consideración en un ejercicio de abstracción por cuestiones de delimitación.

circunstancias para cualquiera en cualquier lugar sin prejuzgar si lo aplicado estará en vistas a hacer una cosa u otra. En otras palabras, el *desarraigo*, la *falta de suelo* también es «condición de la posibilidad» de las condiciones de la posibilidad de la *objetividad*, es decir, para que el fundamento de la universalidad y la neutralidad de los enunciados radique en esa misma universalidad y neutralidad y no en nada externo a ellos.

Que esto ya no puede aplicarse a todas las situaciones históricamente dadas se sigue de que, para que se aplique, hay que romper los *arraigos*, los *vínculos de antemano* a unos u otros contenidos, por ejemplo, el vínculo a un líder o jefe *de antemano dado*, a un maestro de escuela, a un obispo, etc., hay que quedarse o haberse quedado sin suelo que pisar. No se puede asumir el significado (todavía muy vago) de *objetividad* si no se puede establecer una nivelación de los vínculos. Por ejemplo, si lo que dice un obispo me vincula, sea lo que sea lo que diga, entonces, difícilmente puedo asumir la *objetividad*, ya que su palabra será, sin que tenga que probarse, más vinculante que cualquier otra. Para que pueda haber *objetividad* debe dejar de ser importante quién diga qué, para que empiece a serlo el carácter universal y neutro de lo que se haya dicho. Solo si rompo con los *vínculos previos* puedo llegar a adoptar el *vínculo a lo universal y neutro*, pues este excluye, por principio, todos los demás.

Como se ve, esto tiene mucha importancia, pues acabamos de encontrar un rasgo que tiene que tener nuestro «horizonte», es decir, que en este asunto habrá que empezar a situarse. Esto se va a notar mucho más en lo que sigue, entre otras cosas, porque de lo que se ha dicho quizá puede verse ya que la Modernidad es la empresa que consiste en *desfondar* el suelo que se pisaba hasta entonces para instalarse (quizá sin saberlo) en esa *falta de suelo*. Es cierto que se ha pretendido una y otra vez, a lo largo de la Modernidad, levantar, por así decir, nuevos suelos, o suelos «reformados», esto es, *fundamentos*, pero todos ellos han solido significar o un intento de asumir la *falta de suelo firme*, o una suerte de no asunción de lo que significaba esa *falta de suelo* misma. Podrían interpretarse en esta línea, en este mismo párrafo, los dos últimos párrafos¹². Cabe incluso interpretar que Heidegger ha procurado más de una vez¹³, dar este paso que consiste en la pretensión de *fundar* como efectivo *traer de nuevo un suelo*, un *contenido* al que *vincularse de antemano*.

Esto se ha expresado a lo largo de su obra de varias formas, empezando por expresiones como «las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en»¹⁴, como aparece en este

¹² SZ, 170.

¹³ Y no solamente en el burdo intento del Rectorado, que es quizá lo de menos ahora.

¹⁴ Ídem., trad. 188.

parágrafo de SZ, las cuales se identifican, en efecto, como interrumpidas o suspendidas por la instalación en la interpretación pública. Pero en otros lugares se ha formulado como «el auténtico ser de las cosas» (volverá a aparecer en 14.3 y ss. en el capítulo 14) la «advenida de los dioses» o «el último dios»¹⁵, como el *fundar estado*¹⁶, *fundar el Da-sein* o fundar un pueblo¹⁷. Algunos de ellos guardan directamente incoherencias con la lectura que aquí se propone¹⁸ (véase 3.1). Otros pueden interpretarse como una suerte de apuesta que, de todas formas, se rechaza desde la posición que estaría dispuesto a defender.

No obstante, cabría interpretar muchos de ellos en un sentido más fuerte, a saber, como maneras de expresar la enorme tarea de asumir seriamente esa *falta de fundamento*. Así, por ejemplo, leemos el último párrafo de este parágrafo:

Pero en lo obvio y autoseguro del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que [más bien: se encuentra que¹⁹], bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo desazonante [*Unheimlichkeit*, la palabra puede traducirse, más bien, por lo inquietante, o el carácter de lo inquietante] de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento [*Bodenlosigkeit*, carencia de suelo, tampoco aparece «total» en el texto alemán].²⁰

Las notas que se han añadido a la traducción deben tenerse en cuenta, pues el texto alemán no tiene la intención de marcar, como ocurre al leer la traducción, algo «adverso» en el «estado interpretativo medio», algo de lo que habría que deshacerse. Más bien, lo que oculta ese estado es el carácter inquietante de que hay una creciente carencia de suelo. Esto, por sí mismo, no es algo que genere la *habladuría* o ninguna otra cosa, sino algo que hay y que hay crecientemente. Se puede discutir con Heidegger en este punto, pero la discusión no es si esto o aquello lo causa, sino si es lo que se reconoce que hay. En este sentido, leo este

¹⁵ Cf. GA 65, *BzPh*, 323-417.

¹⁶ Cf. GA 5, Hw, UKW, 49.

¹⁷ Muy característico de los dos primeros cursos sobre Hölderlin, cf. GA 39, HHGR.

¹⁸ Es el caso del tipo de fundación que propone Christian Sommer en su estudio *Mytologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris: Epiméthée, 2017. A pesar del enorme trabajo aquí expuesto y del exhaustivo estudio y aparato crítico, la lectura que desarrollo aquí no asume casi ninguna de las tesis interpretativas de este libro, que sin embargo ha sido fundamental para realizar la investigación. Sin entrar en detalle, la razón es que, a mi juicio, lo interesante de Heidegger, lo que Heidegger «nos enseña», nos pongamos como nos pongamos, es a pensar la finitud, es decir, a asumirla, de manera que si caben de sus textos lecturas en las cuales, en vez de asumirla, de lo que se trate sea de superarla, de instalarnos en algún sitio nuevo (sea como sea que se formule), estas son quizá aquellas que «menos enseñan» y, por tanto, que más incoherencia guardan con esta que se sostiene aquí.

¹⁹ Conste que en el texto original no aparece la palabra «fatalidad»: »In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt«. SZ, 170.

²⁰ Ídem., trad. 188.

párrafo entendiendo que Heidegger tiene la intención de sacar a la luz ese carácter inquietante de nuestro normal *habérselas*, el cual, por cierto, finalmente aparece en el párrafo dedicado a la angustia:

En la angustia uno está «inquieto» [»*unheimlich*«]. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del «nada y en ninguna parte» en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero el carácter de lo inquietante [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*].²¹

Y lo leo de este modo porque lo que interpreto y defiendo como lectura, no meramente de Heidegger, sino de nuestra situación histórica, es que este *carácter de lo inquietante* la describe²² por cuanto es un modo de mencionar la *falta de suelo* en la que nos deja el instalarnos en la Modernidad, es decir, el que la tarea sea asumir la *finitud*. Por otra parte, Heidegger todavía nos dice algo que sí provoca la *cháchara* y que nos interesa comentar:

Y, además, la habladuría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como «escribiduría». El hablar repetidor no se funda aquí tan sólo en un oír decir. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aún: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo.²³

Aquí se hace una distinción fenomenológica importante. Hay una gran diferencia entre «no entender» esto o lo otro, e incluso estar en un error, y «no *poder* discernir *jamás*», no meramente entre lo que se entiende y lo que no se entiende, sino entre algo que puede llamarse *entender* (y que puede ser entender o no entender) y algo que se llame simplemente *repetir* lo presuntamente entendido. Evidentemente, si no se puede distinguir entre algo presuntamente entendido y *repetido* y algo del orden del *entender*, tampoco se puede distinguir entre algo *entendido* y algo *no entendido*; esto incluye incluso aquel «entender» más específico, o sea, el temático, que también pertenece al *entender* (véase en

²¹ Ibid., 188, trad. 207 (modificada).

²² He tenido la oportunidad de defender esta idea en varios contextos, por un lado, en dos congresos, uno sobre las raíces de la tradición política en la Grecia antigua en Barcelona en el marco de un proyecto de investigación de la Unión Iberoamericana de Universidades, a propósito del trabajo de Heidegger sobre esta noción como traducción de *tó deinón*, tanto en GA 40, EM, 153-173 y GA 53, HHI, 63-152; y el otro, directamente, sobre lo inquietante. Asimismo, pude exponer estas mismas ideas en una sesión del Máster de Psicoanálisis y Teoría de la Cultura de la UCM en el marco de la asignatura Arte y Psicoanálisis. También fue objeto de una sesión de conferencia conjunta en el marco del Seminario Apeiron y ha motivado el texto: «Poesía e Inquietud. Un lugar metodológico» que saldrá publicado próximamente en un volumen dedicado al tema. Por otro lado, he tenido tiempo de preparar mucho de ese material y en lo sucesivo se procurará que aparezca publicado. No se desarrollará aquí, ya que supondría una desviación demasiado larga.

²³ Ibid., 168-169, trad. 187.

2.1), en el cual se encontraría la posibilidad de la *objetividad* de la que se habló más arriba. Pero Heidegger dice todavía algo más sustancial y que entronca con el problema que pretendo tratar en esta investigación: que esta «comprensión media», o sea, esto que es un *modo del entender* caracterizado en 2.1, ni quiere, ni se preocupa, ni necesita preocuparse por hacer esa distinción y tampoco tiene por qué tener esa necesidad. Con algo de sorna, dice Heidegger: «puesto que ya lo ha comprendido todo». Ahora bien, esto, en efecto, es fenomenológicamente ajustado, lo cual hace de este sarcasmo un motivo dramático que justifica el uso de palabras tan fuertes como *desarraigo*, *desenraizamiento*, *devastación* u *obliteración*, *desertización* y, por supuesto, *caída*, *decaída* o *decadencia*²⁴.

Si para el lenguaje hay una *concepción*, o sea, una *comprensión de término medio*, ello quiere decir que esa *concepción* tiene el tipo de implantación que tiene una habladería. Una vez se implanta resulta tremendamente difícil cuestionarla, pues entra a formar parte de lo siempre ya implícito. Esto es todavía más grave, en concreto, con la concepción del lenguaje por cuanto lo que aquí se ha arraigado, como se arraiga una habladería, no es un *chisme*, sino algo constitutivo de lo que significa la Modernidad y, por lo tanto, este no es un mero ejemplo, sino una ejemplificación de lo que el *chisme* sí es ejemplo. Téngase, además, presente que estos fenómenos caracterizan algo que Heidegger llama *das Verfallen*, la caída, la decaída o el decaimiento, y que esta es la palabra en las expresiones ambiguas que todavía hay que comentar (véase en 7.2 y 7.3). Esto quiere decir, quizá, que *das Verfallen* definirá ese mismo *horizonte* –o lo querrá decir una vez que la cuestión no sea averiguar lo que *previamente* siempre hay, sino el concreto *haber* en el que estamos, o sea, el *horizonte* mismo–. Pues, en efecto, si estamos instalados en una concepción que tiene el tipo de implantación que se ha identificado aquí, sobre ello, sobre el lenguaje, no habrá ni la necesidad, ni el interés de hacer el ejercicio de comprensión, pues, simplemente, «ya se habrá comprendido todo» y, como mucho, quedará estudiarlo, hacer lingüística.

²⁴ «Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No ha nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un «mundo» en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se lo ve». Ibid., 169-170, trad. 188.

3.2. La curiosidad

Fijémonos ahora en el párrafo 36 dedicado al fenómeno de la *curiosidad*. Nos interesa destacar, por una parte, que Heidegger la caracteriza como «placer de ver», es decir, como «la tendencia al “ver”»²⁵. Esto pretende subrayar que este fenómeno consiste en la ocupación en el mero aspecto y su novedad, la *curiosidad* «busca el ver *tan sólo* por ver»²⁶, a saber, una búsqueda que no busca nada, que consiste meramente en la posibilidad de abandonarse al mundo²⁷. Por otra parte, nos interesa destacar los tres momentos que Heidegger pone sobre la mesa para describir este fenómeno: «la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante»²⁸, «la *distracción* hacia nuevas posibilidades»²⁹ y «la *carencia de morada* [*Aufenthaltslosigkeit*]»³⁰. Los tres momentos señalan a la curiosidad como un estar en todas partes que es, por tanto, estar en ninguna parte en concreto y, por consiguiente, en ninguna. Esto nos ha aparecido brevemente al citar un pasaje del párrafo 40 sobre la angustia; nótese que, de hecho, la *carencia de morada o estancia* es precisamente lo que se revela en la angustia. Aquí, sin embargo, gracias a la *distracción*, esa *carencia*, por así decir, no es notada hasta las últimas consecuencias, pero sí muestra que el modo de ser de nuestro tiempo, el *habérnoslas* en el que nos encontramos, está marcado por el *desarraigo* que antes comentamos. Nótese, por lo demás, que Heidegger pone en una estrecha correlación este fenómeno con el de la *habladuría*:

La habladuría controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna que caracteriza a la curiosidad está entregado a la habladuría. Estos dos modos de ser cotidianos del discurso y la visión no están solamente ahí el uno junto al otro, en su tendencia desarraigadora [*Entwurzelungstendenz*], sino que *uno* de ellos arrastra consigo al *otro*. La curiosidad, para la que nada está cerrado, y la habladuría, para la que nada queda incomprendido, garantizan para sí mismas, es decir, para el Dasein que es de esta manera, la presunta autenticidad de una «vida plenamente vivida». Pero con esta presunción se muestra un tercer fenómeno que caracteriza la aperturidad del Dasein cotidiano.³¹

Esa tendencia al desarraigo, ahora expresada con una palabra también muy cargada valorativamente en alemán, podría leerse en oposición a «vivir una vida plenamente vivida». Esta «vida plenamente vivida» podría ponerse en

²⁵ Ibid., 170, trad. 189.

²⁶ Ibid., 172, trad. 190.

²⁷ Uno piensa en el paseante (*le flâneur*) de los comentarios de Walter Benjamin a Baudelaire o en el cuento de Poe: *The man of the crowd*; véase: AAVV., Duque, F. (ed.), *Poe. La mala conciencia de la modernidad*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.

²⁸ SZ, 172, trad. 191.

²⁹ Ídem.

³⁰ Ibid., 173, trad. 191.

³¹ Ídem.

relación con el *dictum* del Sócrates de los diálogos de Platón de que una vida solo merece la pena ser vivida si es una vida de análisis, de autoconocimiento. De nuevo, no leemos esto como si la *habladuría* y la *curiosidad* generaran, meramente, un alejamiento de algo así como «plenitud», aunque sí se reconoce que hay una *tendencia* a potenciar el desarraigo en el que nos encontramos. Podríamos preguntar: ¿cabría revertir o evitar el *desarraigo*? Tenemos que responder que no, si por *desarraigo* nos estamos refiriendo al fondo sobre el cual siempre ya estamos, o sea, si con ello nos referimos a que ese mismo *fondo* o *fundamento falta*. De ahí que, en efecto, no se trate de un maniqueísmo entre «plenitud» y «desarraigo» y que, por lo tanto, quepa otra lectura para esa referencia a «vivir una vida plenamente vivida».

Pues nótese que la referencia bien pudiera hacernos pensar en otro texto que, si bien quizá Heidegger todavía no tiene en mente, lo tendrá; a saber, el primer párrafo de *La genealogía de la moral* de Nietzsche³². Esto lo apunto al hilo de lo que se dijo en el apartado anterior sobre ciertos lugares de Heidegger en los cuales se podría leer una apuesta por *fundar* algún *contenido vinculante* e incluso por aquella más rudimentaria que asumiría que haya «cosas» o «actitudes» que generan *desarraigo* y otras que no³³. Este es uno de ellos, es decir, puede interpretarse que frente a esta «vida» de la *habladuría* y la *curiosidad* hay otra, digamos, utilizando palabras de SZ (aunque ciertamente

³² «Nosotros nos somos desconocidos, nosotros los que conocemos, nosotros mismos para nosotros mismos: ello tiene su buen motivo [o: fundamento, *Grund*]. Nunca nos hemos buscado, – ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: “donde está vuestro tesoro, ahí está vuestro corazón”: *nuestro* tesoro está, donde se encuentran las colmenas de nuestro conocimiento. Nosotros estamos siempre en camino hacia ello, como los animales alados de nacimiento recolectores de miel del espíritu, propiamente solo nos preocupamos de corazón de una cosa – “traer algo a casa” [o: “traer a casa” algo; *Etwas heimzubringen*]. Por lo demás, en cuanto a lo que concierne a la vida, a las llamadas “vivencias” –¿quién de nosotros tiene la suficiente seriedad para ello? ¿O el suficiente tiempo? Me temo que, para con tales cosas, nosotros nunca estuvimos rectamente “en el asunto” [*bei der Sache*]: pues es que nosotros no tenemos allí nuestro corazón –y ni sola una vez nuestra oreja [o: nuestro oído; *unser Ohr*]! Más bien, como un divino distraído y absorto en sí mismo [sumergido en sí mismo, *In-sich-Versenkter*], a quien la campana, con todo su poder, acaba de tronarle en su oído sus doce campanadas del mediodía, de golpe se despierta y se pregunta “¿qué es lo que realmente ha golpeado?”, así que, *tras ello*, en ocasiones nos frotamos los oídos [o: las orejas, *die Ohren*] y nos preguntamos, completamente sorprendidos, completamente turbados, “¿qué hemos vivenciado?, más aún: ¿quién somos nosotros realmente?” y, como dije, tras ello, contamos cada una de las doce trémulas campanadas de nuestras vivencias, de nuestra vida, de nuestro *ser* –¡ay!, y no nos salen las cuentas [o: nos equivocamos en las cuentas; *und erzählen uns dabei*]... Y es que nos seguimos siendo necesariamente extraños, no nos comprendemos, *nos tenemos* que confundir, para nosotros se cumple [o: manda, *heißt*] siempre [o: para toda la eternidad; *in alle Ewigkeit*] la sentencia “Cada uno es para sí mismo lo más lejano”, –para nosotros, no somos “los que conocen” ...» Nietzsche, F.: *Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abt. 6, Bd. 2, Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral (1886-1887)*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, 259-260.

³³ Esta crítica, que lo es a una lectura muy temprana de SZ, ya fue desarrollada por Adorno en su texto *La jerga de la autenticidad (Gesammelte Schriften. Bd. 6. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, 413-523).

descontextualizadas), *auténtica*, una «vida que merezca vivirse», una vida de «autoanálisis» o «autoconocimiento», de «autotransparencia», etc.

Cabe esta lectura, pero con el texto de Nietzsche quizá quepa otra, a saber, que, aunque se reconozca la tendencia a acrecentar el desarraigo, no es esto lo que genera el *desarraigo* o, como aparece en BH, la «falta de morada o suelo natal» (*die Heimatlosigkeit*³⁴), sino que es el *desarraigo* nuestro punto de partida. Quizá, entonces, haya que decir que solo hasta cierto punto nos valen los *dicta* clásicos. Digamos, estos *dicta* se han invertido, como invierte Nietzsche, en ese primer párrafo de *La genealogía de la moral*, el *dictum* de Terencio: «mi [pariente] más próximo soy yo mismo»³⁵ a: «cada uno es para sí mismo el más lejano». Pues bien, a mi juicio, puede decirse que Heidegger ya lo ha asumido lo que significa esa inversión, a saber, que nosotros no somos los más cercanos a nosotros mismos, sino los más lejanos, es decir, que lo que parece más cercano ónticamente, es lo fenomenológica u ontológicamente más lejano, lo más difícil de captar. La tarea, entonces, será asumir ese «desconocimiento de nosotros mismos» que comenta Nietzsche, nuestra lejanía de nosotros mismos y, por tanto, la *falta de suelo* firme.

3.3. La ambigüedad

El tercer fenómeno que indicaba la cita anterior es, como se sabe, la *ambigüedad*, la cual ya ha aparecido al notar que la *habladuría* genera la imposibilidad de discernir entre si hay *entender* o tan solo *repetición*. Esa imposibilidad de discernimiento es constitutiva del estado interpretativo medio tal que:

Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición y libre trato de lo accesible en el uso y la fruición [*Genuß*], sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poder-ser, y en el modo del proyecto y de la presentación de posibilidades del Dasein.³⁶

La *ambigüedad* que reconocemos de modo ordinario, por ejemplo, cuando un término no está claro, cuando no podemos pronunciarnos sobre las actitudes de alguien, aparece aquí como un existencial, es decir, como una *indicación*

³⁴ Acerca de este término, véase, Volpi, F.: «"Noi senza patri". Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 59, Fasc. 4, 2003, 1261-1263; véase también, Ricci, F.: «Gagner la *Heimatlosigkeit*», en *Heidegger Studien*, Vol. 24, 2008, 61-102.

³⁵ Se trata de una oración de *La Andriana*, en el monólogo de Carino: *proximus sum egomet mihi*.

³⁶ SZ, 173, trad. 191.

formal. En este sentido, el fenómeno caracteriza cómo somos en nuestra *comprensión de ser* o cómo es esa misma *comprensión* en su *término medio*. Así, Heidegger apunta que la forma más señalada de ambigüedad es la que se da como «presentir» y «sospechar». Este «presentir» y «sospechar» *ambiguos* están caracterizados, por un lado, por la constatación de que lo presentido y sospechado es lo que *también otros* presienten y sospechan, es decir, *se sospecha y presiente* lo que *uno* sospecha y presiente y, por otro lado, porque eso presentido y sospechado no se cumple o se realiza, porque se mantiene siempre solo en la forma de un presentimiento y una sospecha que como tal no es *de nadie* (por tanto, de la cual *nadie* se responsabiliza), sino que pertenece a lo impersonal de la cotidianidad. Así, «la ambigüedad presenta posibilidades al Dasein, para despojarlas en seguida de su fuerza»³⁷.

Se revela, entonces, otro carácter de la *ambigüedad*, a saber, que en el hipotético caso de que alguien tratara de comprometerse con alguna de esas posibilidades todavía ambiguamente abiertas, para que fuesen, entonces, posibilidades realizadas, que hubiesen comprometido a alguien, el mismo modo de presentarlas ya habrá presentado otras, de nuevo, como presentidas y sospechadas, dejando atrás esa posibilidad de compromiso. Esto se debe a que si el Dasein trata de realizar alguna, tendría que «retornar a sí mismo» y en este retorno, «la habladuría y la curiosidad pierden su poder»³⁸. En coherencia con lo ya dicho, este *retorno* a uno mismo es el ejercicio de asunción de la falta de suelo. La fuerza de la *ambigüedad*, sin embargo, parece residir en cómo es ese retorno, a saber, en que el *tiempo* de ese «retornar» es más lento que el *tiempo* en el que surgen nuevas sospechas y presentimientos³⁹, de modo que lo realizado aparece, desde el punto de vista de la interpretación pública, siempre como algo envejecido con respecto a lo nuevo.

La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia. La comprensión del Dasein en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos con relación a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguo, el Dasein lo es siempre «Ahí», es decir, en *la* aperturidad pública del convivir donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el «quehacer» en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.

³⁷ Ídem., trad. 192.

³⁸ Ibid., 174, trad. 192.

³⁹ «Eso que antes se presentía y que ahora ha sido realizado, llega demasiado tarde respecto a lo más nuevo. La habladuría y la curiosidad cuidan en su ambigüedad de que lo genuina y recientemente creado ya haya envejecido para la opinión pública en el momento de hacer su aparición». Ídem.

Esta ambigüedad facilita siempre a la curiosidad lo que ella busca, y le da a la habladuría la apariencia de que en ella se decide todo.⁴⁰

Los fenómenos de la *ambigüedad*, la *curiosidad* y la *habladuría* se copertenecen en tanto que caracterizan el modo cotidiano de abrirse del Dasein. Al comienzo del apartado 2.1 ya apunté que la *cotidianidad* sería leída en tanto que aspecto metodológico, es decir, que si había que decir algo de este modo de ser, o sea, del modo como en general *se es* en el normal andar de «todos los días», no era por un interés en ello mismo, sino porque en la medida en que convoca la «generalidad» del «común de los mortales» es el camino a través del cual podíamos constatar los caracteres estructurales del Dasein; si un supuesto carácter estructural no tiene su modo de mostración cotidiano, cabe dudar de que sea un carácter estructural. Pues bien, en estos tres fenómenos y su conexión «se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* [*das Verfallen*] del Dasein»⁴¹. La caída o el decaer del Dasein no es algo sobrevenido, sino la manera de nombrar el cotidiano encontrarnos siempre ya templados de esta o aquella manera, entendiendo esto así o asá, tal que hay en ello una articulación o discurso.

3.4. La noción de *caída* (*das Verfallen*)

La noción de *caída* tiene un significado preciso en SZ que Heidegger enuncia, además, advirtiéndole que en ello no hay ninguna intención valorativa: «Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* [*bei*] del “mundo” del que se ocupa»⁴². A este «estar *en medio*» o *cabe* en el sentido de un «absorberse en» se lo caracteriza como un estar perdido en «lo público del uno», o sea, en el normal andar con las cosas de «todos los días». Atendiendo a lo que dijimos en el apartado anterior, esta noción trata de describir la manera como siempre estamos ya en la cotidianidad. Es más, después de su análisis se lo descubrirá como «movimiento», o sea, que ello mismo describe ese «movernos» siempre ya en alguna *comprensión de ser*.

Si se ha hecho el esfuerzo de llegar hasta aquí expositivamente siguiendo de cerca SZ ha sido porque interpreto que la palabra *die Sprachverfall*, «decadencia del lenguaje», que expresa la cuestión de la que se ocupa esta investigación, toma su sentido, en parte, de esta zona del texto de Heidegger; a saber: «el estado de caída del Dasein no debe ser comprendido como una “caída”

⁴⁰ Ídem., trad. 192-193.

⁴¹ Ibid., 175, trad. 193.

⁴² Ídem.

desde un “estado original” más puro y más alto»⁴³. Igualmente, no se entiende que el lenguaje estuviese en algún «estado original» del cual habría caído, ni tampoco que hubiese vivido un «tiempo floreciente» que ahora ha sido «devastado». La caracterización del lenguaje es la de *decadencia* por los mismos motivos por los que el modo de ser *cotidiano* del Dasein, en el cual se desvelan sus estructuras existenciales, es *decaído*. «La caída es un concepto ontológico de movimiento»⁴⁴ y, por tanto, expresa cómo *nos movemos* con respecto al lenguaje y con él o, como se verá más adelante (capítulo 17), *en él*.

La razón de que lo interprete así es que, como acaba de ser formulado, lo que con este término se nombra es precisamente el modo como siempre ya *nos movemos* en *comprensión de ser* y, por tanto, que la *caída* caracteriza el aspecto *previo* de todo *habérselas* –aspecto *previo* al que se ha dedicado la exposición desde el primer capítulo– y, así, el *habérselas* que caracteriza nuestro horizonte, en el cual estamos tratando de situarnos. Heidegger insiste en que no hay nada anterior que fuese «pleno»: «De ello no sólo no tenemos ninguna experiencia óptica, sino tampoco posibilidades y cauces ontológicos de interpretación»⁴⁵. Ahora bien, cabe preguntarse si esto es así también para el lenguaje, no solo porque en BH la decadencia aparece también en términos de haber caído «fuera de su elemento», sino porque el reconocimiento de *decadencia* está asociado al surgimiento de la gramática, lo cual nos hace preguntarnos si acaso antes de ese surgimiento, esto es, antes del Helenismo, había algo así como plenitud del lenguaje. De esto me ocuparé en el subapartado 8.1.2, pero podemos formular ya la pregunta: ¿podemos tener «experiencia óptica» de ese lenguaje antes del Helenismo? En caso de que así fuese, ¿cómo sería esta? ¿Habría posibilidades y cauces ontológicos para su interpretación?

Estas preguntas quedan para más adelante, ahora volvamos al parágrafo 38. Allí donde el Dasein ha *caído* es en el mismo «mundo» que forma parte de su ser en tanto que *ser-en-el-mundo*, es decir, ha *caído* en el modo de ser de la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad* como si de una suerte de movimiento se tratase⁴⁶. Pues bien, este «movimiento» consiste, en primer lugar, en que hay una «constante tentación de caer»⁴⁷. Esto quiere decir que, teniendo en cuenta que la *habladuría* (y con ella la *curiosidad* y la *ambigüedad*) no es algo ajeno al

⁴³ Ibid., 176, trad. 194.

⁴⁴ Ibid., 180, trad. 197.

⁴⁵ Ibid., 176, trad. 194.

⁴⁶ «La habladuría abre para el Dasein el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia... tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero sólo para retener al estar-en-el-mundo en ese desarraigo “en todas partes y en ninguna”». SZ, 176-177, trad. 195.

⁴⁷ Ídem.

convivir, ni tampoco algo añadido o sobrevenido a ello, sino el modo del convivir mismo en el que el Dasein se encuentra, es el propio Dasein, o sea, es esa misma convivencia, la que da la posibilidad de que el Dasein se pierda, de que ya siempre haya *caído* en la «falta de suelo» firme; luego «el estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*»⁴⁸. Los fenómenos de la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*, daban una suerte de auto seguridad y determinación al modo de ser cotidiano, es decir, su análisis da cuenta de en qué sentido, en el normal *movernos* «de todos los días», las cosas *son* tal y como *se hacen, se dicen, se ven*, etc., e incluso *se presienten y sospechan*. Ese «normal *movernos*» que ordinariamente llamamos «vivir», está considerado de antemano como «pleno», como «realizado», como aquel que, por así decir, hay que perseguir, como si se tratara de un molde en el que hay que *encajar*. Para *encajar*, tan solo hay que hacer lo que *se hace*⁴⁹, lo cual es, ciertamente, *tranquilizador*.

La presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica procura al Dasein una *tranquilización* para la cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, *tranquilizante*.⁵⁰

Ahora bien, Heidegger nos hace notar enseguida que esta «tranquilización» no es quietud alguna, sino que conduce al «ajetreo» y, por tanto, que este carácter *tranquilizante* acrecienta la caída; digamos, nos sume de modo casi irrefrenable en lo que precisamente oculta, a saber, el que no haya «suelo firme». El carácter tranquilizador nos sume en la *inquietud*⁵¹. Además, se muestra cómo la *cotidianidad* parece desprender una suerte de «modelo» que cabría universalizar o, quizá, que, atendiendo a todas las *cotidianidades* accesibles, en todos los lugares del globo, se daría con la fórmula para describir universalmente al ente que en cada caso somos. Sin embargo, de esto Heidegger deduce lo contrario, pues en la medida en que desde ese carácter *tranquilizador* se deduce una suerte de posibilidad de comparación omniabarcante, se genera una *alienación* del Dasein.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Valga un ejemplo. En la película *American Psycho*, cuando a Patrick Bateman le pregunta su novia por qué queda con sus amigos si no le gustan, él responde: «Because, I want to *fit in*», «porque quiero *encajar*»

⁵⁰ SZ, 177, trad. 195.

⁵¹ Se ha mencionado en cita la película *American Psycho*, entre otras cosas, porque en ella se muestra en qué sentido el carácter *decadente* de nuestro *habérnoslas* cabe ser descrito como *lo más inquietante*. La película lo muestra mediante el progresivo descenso de Patrick a su psicopatía. Con ello no estoy diciendo que esto sea lo que, en general, nos ocurre, ni tampoco que eso sea «en el fondo» lo que ocurre. La película nos permite, en la medida en que notemos lo extremo del caso, atender al carácter *inquietante*; pero, evidentemente, esta no nos da *conocimiento* sobre ello; véase más abajo en nota.

Esta alienación, o extrañamiento (*Entfremdung*⁵²), característica de la movilidad cotidiana, no consiste meramente en una desatención, sino justo en lo contrario: «La alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva, en su propia movilidad, a que el Dasein se *enrede* en sí mismo»⁵³. Tampoco este movimiento «nos saca fuera» de nosotros mismos, sino que nos *precipita* en lo que somos. Ciertamente Heidegger se vale aquí del binomio «propiedad – impropiedad» (el cual no voy a analizar en detalle⁵⁴) para la caracterización de este precipitarse, el cual es en *uno* mismo, es decir, en el carácter impropio, fuera de las posibilidades propias, y simulando, sin embargo, encontrarse en ellas. Pero esto, que «caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*»⁵⁵, es, sin embargo, algo propio de nuestra facticidad:

El Dasein solo *puede* caer *porque* lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva. A la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad.⁵⁶

Una facticidad en la cual siempre nos encontramos, o sea, que siempre «la» somos. No hay tampoco, por así decir, ninguna «plenitud» por alcanzar y lo propio sería, simplemente, el ejercicio de asumir esa cotidianidad en la que nos encontramos. Este ejercicio, como se sabe, consiste en la asunción de la propia muerte. No voy a comentar ese ejercicio, pues con lo que ya se ha dicho se ha logrado caracterizar suficientemente el hecho de que siempre ya nos movamos en alguna *comprensión de ser*, mostrando con ello los aspectos que todo *habérselas* en el que nos encontremos tiene.

Ahora bien, al plantearlo de este modo, como ya se advirtió, se supuso que lo que se dijera tendría, por así decir, aplicación a toda situación histórica. Curiosamente, este modo de *haber entendido ya* el carácter *a priori* de lo que se iba a analizar puede ahora interpretarse precisamente en el orden de la noción de *caída*. En otras palabras, la pretensión de exportación de los resultados de SZ a toda situación histórica dada puede leerse, desde SZ mismo, como una comprensión de *término medio* de lo que esos resultados dan de sí. Por

⁵² Esta palabra está en estrecha relación con *Heimatlosigkeit* en BH, GA 9, 339.

⁵³ SZ, 178, trad. 196; de nuevo, piénsese en el ritual de Patrick Bateman por las mañanas, en su constante enredo en calificarse, compararse con los demás, caracterizarse, incluso en analizarse y determinarse loco, comprendiendo que en sus actos hay un «impulso» por satisfacer «necesidades»; piénsese en el final, cuando se reconoce crudamente, que aun así, «no hay catarsis», su castigo «lo sigue eludiendo», no ha lugar ningún «mejor conocerse a sí mismo» y «ningún nuevo conocimiento puede extraerse» de su narración; *su confesión (no) ha significado nada*.

⁵⁴ Además de los textos sobre SZ ya citados, véase: Martínez Matías, P.: «Propiedad e impropiedad en “Ser y tiempo”», en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 61, N.º 231, 2005, 395-420.

⁵⁵ Ídem.

⁵⁶ Ibid., 179, trad. 197.

consiguiente, cabe preguntarse si esta comprensión no hace sino ocultar *nuestra* propia situación histórica y si asumirla no pasará, precisamente, por reconocer los límites a los que cabe circunscribir esos resultados. Estos, sin embargo, no dejarían por ello de ser algo con carácter *formal*, con carácter *previo* a que se observe en concreto cómo es la situación histórica, pero sería *formal* solo para esta situación histórica y no, sin matices, para cualquier otra.

Así, ha resultado que planteándonos recorrer el aspecto que *de antemano* tiene que tener todo *habérselas*, hemos encontrado algo que, sin dejar de tener ese carácter de *a priori*, pertenece al *habérselas que sí conocemos*, es decir, pertenece ya a nuestro horizonte (a nuestra situación histórica) en el cual hay que situarse para tratar de resolver la dificultad del carácter valorativo de las palabras para describir nuestra concepción del lenguaje. A su vez, entre tanto, haberme detenido en la *caída* (a pesar de la brevedad), ha permitido empezar a esbozar en qué sentido esas mismas palabras se han impuesto por la cosa misma que se describe, es decir, precisamente porque lo descrito es la concepción del lenguaje que se tiene en Modernidad. Todo esto, insisto, se está empezando a atisbar y en lo que sigue, en la medida en que la intención de esta Primera Parte sigue siendo situarnos en el horizonte, se aclarará.

CAPÍTULO 4

LA MODERNIDAD: NUESTRO HORIZONTE HISTÓRICO

4.1. Un problema de *decisión*

Una vez que se ha visto qué hay *de antemano* en el *habérselas con* las cosas en el que, sea cual fuere el caso, siempre ya nos encontramos, podemos preguntar cuál es concretamente en el que nos encontramos e, incluso, qué quiere decir que sea uno en concreto de manera innegociable, de modo que lo que se formuló al final de 3.4. se aclare. En las primeras líneas de BH ya hemos encontrado, de un modo casi críptico, respuesta a estas preguntas. Ahora se tratará de despejar ese aspecto críptico. Así, por un lado, el *habérmolas*, el *actuar*, que, recordemos, sí conocemos, parecía depender de una *decisión*¹. Esta palabra aparece durante todo el trayecto de pensamiento de Heidegger, pero hay cierta diferencia de alcance entre el uso que se hace de ella, por ejemplo, en SZ y el que se hace en textos como los *Aportes y Meditación*².

Sin embargo, podemos interpretar que, en general, nunca significa meramente una elección entre dos cosas, sino que la palabra siempre guarda las resonancias kantianas de *Faktum*³ y, por tanto, lo que se juega en ello es la averiguación de lo *a priori* de ese *Faktum*⁴. Esto quiere decir que una *decisión* nunca es *cosa*, o sea, que su ámbito de validez tiene que ser distinto al de las cosas⁵, de modo que, entonces, se reconoce que ello, la *decisión*, tiene su propio criterio de *discernimiento*, el cual, en la medida en que solo puede estar «medido» por la *decisión* misma, es de enjuiciamiento; al criterio de auto

¹ «Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad». GA 9, Wm, BH, 313, trad. 269.

² GA 65, BzPh y GA 66, *Besinnung*.

³ Reservo la palabra alemana que germaniza el vocablo latino *factum* para indicar algo con lo que nos encontramos y que exige análisis fenomenológico.

⁴ Estas resonancias expresadas mínimamente, pueden concentrarse en la siguiente definición de *decisión* según la cual, esta es la «función del conjunto de las posibles situaciones cognoscitivamente dadas [físico-matemáticamente constatables] en el conjunto de las posibles conductas materiales [físico-matemáticamente observables], donde tanto los elementos del conjunto de partida como los del conjunto de llegada son objetos posibles de conocimiento y solo la función misma es *decisión*»; Martínez Marzoa, F.: *El concepto de lo civil*, cit., 84; ver, del mismo, *Releer a Kant*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, especialmente, 95-108.

⁵ Este otro ámbito de validez kantiano no ha sido excesivamente tratado por Heidegger explícitamente. El lugar más señalado está en GA 31, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, en la segunda parte, 139 y ss., y concretamente en el segundo capítulo de esta parte, 260-297 y la solución, 298-303.

enjuiciamiento de la decisión lo llama Kant *ética autónoma*, de ahí que quepa una investigación *crítica* sobre este ámbito y, a su vez, la delimitación de los principios de los objetos de ese ámbito, es decir, una *Metafísica de las costumbres*. Lo que me interesa destacar de esta definición para la heideggeriana es que se mantiene un uso de *decisión* que la coloca en otro ámbito distinto al de las cosas (con todo lo que ello implica). La *decisión* en Heidegger no es la conducta, no es algo observable desde el punto de vista «óntico», sino un aspecto *ontológico*, es decir, un aspecto del *fondo sobre el cual ya siempre nos encontramos*⁶.

La diferencia que sí se reconoce, entre los usos de SZ y los posteriores, radicaría en que mientras en SZ la cuestión está circunscrita a la «autotransparentación» del ente que en cada caso somos (donde lo que se *decide* es el «tener conciencia» de la propia *muerte*), en textos como los *Aportes o Meditación*, este *hacer transparente* no se dirige solamente hacia sí, sino hacia los distintos modos en los que el «ser» (que consiste en no comparecer), la *diferencia* o, en definitiva, el *ámbito de la manifestación general de lo que hay*, se retira, *rehúsa comparecer*. Hay que advertir que esta cuestión merecería una investigación independiente, aquí solo se la menciona circunstancialmente y, por tanto, lo que se diga será escueto e insuficiente; el objetivo es que se vea claramente una observación que se hará más abajo.

Hecha la advertencia, en SZ, cabría interpretar que lo que se juega en la *decisión* se caracteriza según el existencial de la *resolución*⁷, que es el modo

⁶ Heidegger, sin embargo, pretende que el uso que él hace de esta noción no refiera al ámbito de lo moral. No obstante, cabe cuestionarlo –y así ha ocurrido–, pero no es el interés aquí pronunciarse con respecto a ello. Para estas cuestiones y, sobre todo, para un desarrollo de las mismas desde Heidegger, pero «más allá» de él, véanse los capítulos del 8 al 11, recogidos en la parte de «Filosofía Práctica» del conjunto de textos de Ramón Rodríguez *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, cit., 161-248; el capítulo 8 «Ontología existencia y ética. En torno a la «ética implícita» de *Ser y tiempo*», 163-198, está dedicado, específicamente, a la cuestión moral o «ética» en SZ. Por otro lado, estos textos se enmarcan en un proyecto de investigación que Ramón Rodríguez viene desarrollando desde hace ya casi veinte años; puede rastrearse, por un lado, en: «Autonomía y objetividad» y «El sujeto de la apelación», en *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, 58-72 y 121-137 y, por otro lado, en *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, donde R. Rodríguez problematiza la crítica a la idea de subjetividad, tanto desde el punto de vista interno de la teoría, como apuntando hacia las posiciones prácticas que luego teoriza en los subsiguientes textos señalados. Para otra lectura de la misma problemática, pero con intereses distintos, véase, Jiménez Redondo, M.: «Heidegger sobre el principio moral de Kant», en Faerna, A. M. y Torrevejan, M. (eds.): *Identidad, individuo e historia*. Valencia: Pre-textos, 2003, 191-221.

⁷ Cf. el capítulo segundo de la segunda sección de SZ, 267-301; es definida del siguiente modo: «La aperturidad del Dasein que se da en el querer-tener-conciencia está, por ende, constituida por la disposición afectiva de la angustia, por el comprender en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable, y por el discurso que calla. Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia –*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*– es lo que nosotros llamamos la *resolución* [*Entschlossenheit*].

La resolución es un modo eminente de la aperturidad del Dasein. Ahora bien, la aperturidad fue interpretada más arriba en forma existencial como *verdad originaria*. Ésta no es

propio de la aperturidad del Dasein, a saber, la manera *propia* de su ser, la manera más propia o auténtica de ser lo que él mismo es. En los *Aportes* o en *Meditación*, la *decisión* aparece, más bien, como la disposición a dejar que venga el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) del ser⁸, o sea, los modos según los cuales ese mismo *acontecer como apropiación del «en qué consiste» el acontecer mismo* se retira o rehúsa comparecer⁹. En otras palabras, el uso después de los años 30 abarca más, a saber, abarca las distintas situaciones históricas.

Pues bien, en BH, parece haber una suerte de deficiencia en la *decisión* por la cual *conocemos* un determinado *actuar* que, según lo que también se lee allí, no es *esencial*. Esto hace pensar que habría *decisiones* deficientes y otras eficientes, o algo así. A mi juicio, interpretada de este modo, la obra de Heidegger (especialmente la obra escrita después de la etapa del Rectorado) aparece dibujada como si se tratase de una suerte de maniqueísmo, más o menos elaborado y confuso, que apenas constituiría cuestión. Esta lectura es viable filológicamente para esta etapa, pero es muy poco interesante filosóficamente o, dicho de otro modo, comporta incoherencia, por de pronto, con el compromiso *fenomenológico-hermenéutico* de dejar que sea la «cosa misma» la que hable. Así, la lectura aquí propuesta pretende asumir lo que de coherente hay en la obra de Heidegger y, si se quiere decir así, rechazar las incoherencias. Esto no significa que simplemente se «rechace» esto o lo otro, sino que se propondrá una lectura que deje fuera las incoherencias. Así, por ejemplo, en este caso, la interpretación de lo que quiere decir que «estemos muy lejos de pensar la esencia del actuar de

primariamente una cualidad del “juicio” ni, en general, el carácter de un determinado comportamiento, sino un esencial *constitutivum* del estar-en-el-mundo como tal. La verdad debe ser concebida como un existencial fundamental. La aclaración ontológica de la afirmación: “el Dasein está en la verdad” ha puesto de manifiesto la aperturidad originaria de este ente como la *verdad de la existencia*, remitiendo, para su delimitación, al análisis de la propiedad del Dasein.

Con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de *propia*, es la más originaria del Dasein. La aperturidad del Ahí abre cooriginariamente cada vez el estar-en-el-mundo en su totalidad, es decir, el mundo, el estar-en y el sí-mismo que es este ente, en cuanto ese sí-mismo es un “yo soy”. SZ, 296-297, trad. 312.

⁸ Cf. Callejo Hernanz, M.^a J.: «Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 27, 1993, 59-109 y «Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los “límites de la sensibilidad” (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 1, 1998, 197-249. Por otro lado, para una interpretación completa de los *Aportes*, véase Herrmann, F.-W.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträge zur Philosophie«*, Fankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

⁹ Cf. GA 65, BzPh, 87-103; en el apartado 44 (páginas 90-95) se enumeran una serie de decisiones en la forma de «o esto o aquello»; finalmente, se dice: «Todas estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una y única: si el ser [Seyn] se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehusos se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia»; GA 65, BzPh, 90, trad. 87. Así, a colación de ello, se lee: «La decisión pertenece a la esencia del ser [Seyn] mismo y no es haceduría alguna [keine Gemächte, nada hecho] del hombre, porque éste mismo recibe respectivamente de esta de-cisión [Ent-scheidung] y su negación fundamental y fundacional o lo emprendedor y fugaz de su esencia. El ser [Seyn] de-cide; en su esenciarse y como tal se dis-pensa [ent-bindet] en el acaecimiento (decisión no mienta aquí lo adicional de una toma de posición optativa)». GA 66, *Besinnung*, 46, trad. 54.

un modo suficientemente decisivo»¹⁰, deberá demostrarse coherente con que si conocemos un *actuar* o *habérselas con las cosas* y con que este consista en lo que significa el *realizar de un efecto*. Al mismo tiempo, deberá demostrarse coherencia con la posibilidad de que *decidamos pensar esencialmente el actuar*, posibilidad que implicaría que ese *actuar decididamente pensado* significaría el «llevar a cabo» en el sentido del *producere* latino y no en el del *hacer* o *producir* del *realizar de un efecto* (véase 5.4).

Notemos todavía algo más respecto a la noción de «decisión». Puede asumirse que, después de la etapa del Rectorado (y a pesar de ella), «la decisión no es aquélla entre “ser” y “no-ser” del hombre, sino entre la verdad del ser de cada y posible ente y la maquinación [*Machenschaft*] del ente en totalidad abandonado por el ser»¹¹. En otras palabras, la *decisión* es entre si se asume la *finitud* (la *propia muerte*) o si nos abandonamos a una «huida» (de la *propia muerte* o de la *finitud*) hacia adelante en aras de «seguir produciendo», lo cual comportaría apostar por la *manipulación* o el dominio incondicionado de lo ente¹². Esta bifurcación ya ha aparecido en el capítulo 3 como el asumir o no la cotidianidad, nuestro normal *habérselas*, del cual ya se dijo que empezaba a no ser sin más uno cualquiera, sino efectivamente el *nuestro*¹³.

¹⁰ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 269.

¹¹ GA 66, *Besinnung*, 46, trad. 54.

¹² Se verá que esto no redundaba meramente en que no haya *manipulación*, sino en que se pertenezca a ello, digamos, *sin saberlo*, o que se haga la *experiencia* de lo que significa esa pertenencia, esto es, que se asuma.

¹³ Desde aquí, entonces, sí *decidiríamos* «si el hombre quiere permanecer “sujeto” o si funda al ser-ahí [*Da-sein*]»; GA 65, BzPh, 91, trad. 86. Esta *fundación*, sería, entonces, aquella *resolución* que estaba expresada como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*». SZ, 296-297, trad. 312. Y podría, en efecto, interpretarse que la *fundación* sería la *resolución* aunque en los *Aportes*, Heidegger reconozca que estas expresiones en SZ pueden malinterpretarse: «El peligro de malinterpretar *Ser y tiempo* en esta dirección “existencial-antropológica”, ver las conexiones entre estar resuelto-verdad-ser-ahí desde la resolución mentada moralmente, en lugar de concebir *viceversa* a partir del fundamento reinante del ser-ahí, la verdad como apertura y el estar re-suelto como el emplazamiento que madura del espacio-de juego-temporal del ser [*Seyn*], este peligro se encuentra cercano y es reforzado en *Ser y tiempo* a través de lo múltiplemente no vencido». GA 65, BzPh, 87-88, trad. 84. Pues, a pesar de esa malinterpretación, insisto, una vez colocados en los presupuestos teóricos que plantean los *Aportes*, no habría motivos para renunciar a los resultados de SZ en cuanto a concretar cómo sería el *Dasein a fundar*. En este sentido, podría defenderse, a mi juicio, que, por ejemplo, lo que sigue se mantendría: «La resolución como *modo propio de ser-sí-mismo* no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como aperturidad propia, no es otra cosa que el *modo propio de estar-en-el-mundo*? La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros». SZ, 298, trad. 313. Sería otra investigación desarrollar estas cuestiones, pero creo que este es el sentido de que Heidegger hable de «un *Dasein* griego», de que lo hubo en la medida en que Grecia *se decidió* a ser lo que ya siempre había sido y que esté por venir uno «moderno» de modo que sea a *nosotros*, modernos tardíos, *modernos en descomposición, en penuria*, etc., a quien *nos toque decidírnos a fundar Da-sein*. Así, «*Da-sein*» (que entre tanto se escribirá con guion para indicar que, en definitiva, lo que se funda es el *ahí* en el que hay *ser*) sería, para cada situación histórica, el decidirse a resolverse (*abrirse propiamente*) a ser lo que ya siempre se había estado siendo, es decir, que para cada situación histórica cabría el ejercicio de auto reconocimiento de lo *propio*. Heidegger

Por consiguiente –y esta es la observación que queríamos hacer notar claramente–, en BH la noción de «decisión» está muy lejos de ser trivial. *Decidirnos a pensar* suficientemente la *esencia* del *actuar* o del *habérnoslas* será una *decisión* acerca de si afrontamos o no la *decisión* correspondiente a nuestra concreta situación histórica. Hay, por tanto, si se quiere plantear así, dos niveles de «decisión», uno que correspondería a cómo es la situación históricamente dada, y otro que consistiría en si *asumimos o no* lo que ya está dado (la *decisión* «tomada» por la misma situación histórica). Lo primero no modifica lo segundo, sino que consiste en hacerse cargo de ello. Esto quiere decir que siempre ya hay dado un modo de *habérnoslas* con las cosas, que ese modo está dado por la situación histórica empíricamente dada en la que nos encontramos y, finalmente, que *pensar la esencia del habérselas* (digamos, cualquier *habérselas*) es reconocer y asumir cuál es aquel *horizonte* al que ya siempre pertenecemos.

Debe tenerse presente que, así leído, en ningún caso se trata de que *alguien*, para el primer nivel, *decida* nada, ni de que la *decisión* esté escrita o anunciada en algún lugar que «inaugurase» un tiempo histórico, sino que esa *decisión* es algo que hay que encontrar en el análisis de la situación histórica y que es, por tanto, una manera de explicitar que hay que ponerse a la tarea de describir los *implícitos* o *supuestos* fundamentales de una u otra situación¹⁴. *Decidirnos a asumir* es en lo que consiste el análisis de la situación misma y, por tanto, es independiente de si esta o aquella persona, efectivamente, lo anda haciendo o no, o si lo sabe, lo dice, etc., o no¹⁵.

Dicho esto, quizá no extrañe que al hablar de «decisión» con respecto a descubrir los *implícitos* o *supuestos fundamentales* de una u otra situación, el «sujeto» gramatical que «tome» esa «decisión» pueda ser lo que Heidegger llama *metafísica*. Tampoco será de extrañar que aquello sobre lo cual esta *decisión* decida sea sobre la *esencia de la verdad*, por cuanto, qué se entienda por *verdad*, por «algo verdadero», es, quizá, el *supuesto* o *implícito fundamental* y básico de una situación histórica. Justamente esto es lo que leemos en el comienzo del texto *La época de la imagen del mundo*:

podría estar pensando en la misma estrategia que sigue Hölderlin cuando asume nombres de composiciones métricas griegas para definir caminos de aprendizaje del «*libre* uso de lo *propio*». Algo más se dirá sobre esto cuando aparezca el asunto en la última parte de la investigación, sin embargo, un desarrollo más extenso queda para otras ocasiones.

¹⁴ Además, tampoco sería como tal relevante si, por ejemplo, yo, o mi hermana, o cualquier otra persona viva en este u otro momento, *decidió* ponerse a la tarea de asumir su tiempo histórico. Esto puede haber ocurrido o no, incluso siempre cabe la duda de que quien dice que lo hace sea un impostor e incluso que lo único que haya habido hasta la fecha (lo sepamos o no) hayan sido imposturas.

¹⁵ No podemos estar seguros de que estemos emprendiendo el análisis de la situación con toda la sinceridad que requeriría, lo único que podemos hacer es apostar por procurar hacerlo.

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión [*Entscheidung*] sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era [*Zeitalter*], desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa, quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor [*Mut*, ánimo, coraje] de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado.¹⁶

Conviene, por de pronto, percatarse de que, por *metafísica*, Heidegger no entiende otra cosa que lo que se acaba de decir en este texto. Entiende, por tanto, una «meditación sobre la esencia de lo ente» o «una determinada interpretación de lo ente» y «una decisión sobre la esencia de la verdad» o «una determinada concepción de la verdad», y esto, la *metafísica*, es lo que Heidegger entiende que le da a una situación histórica «el fundamento de la forma de su esencia»¹⁷. Nos interesa, por tanto, esbozar una respuesta a las preguntas acerca de qué *decisión* sobre la esencia de la verdad y qué interpretación de lo ente hay en nuestra situación histórica, puesto que ambas nos situarán en el horizonte desde donde el problema de la interpretación de las palabras de carácter peyorativo para calificar la concepción del lenguaje se aclarará. Esto, como se dijo en 1.1 es imprescindible para desarrollar las siguientes partes de la investigación.

Por otro lado, se verá que desde el momento en que preguntamos por la *decisión* sobre la esencia de la verdad, estaremos preguntando por la

¹⁶ GA 5, Hw, DZW, 75, trad. 75.

¹⁷ «La metafísica es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad. La verdad lleva lo que el ente es (*essentia*, la entidad), que es y cómo es en su totalidad, a lo desoculto de la *ĩḗa*, de la *perceptio*, del re-presentar, del ser-consciente [*Bewusst-sein*]. Pero lo desoculto mismo se transforma en conformidad con el ser del ente. La verdad se determina como tal desocultamiento en su esencia, en el desocultar, a partir del ente mismo admitido por ella y, de acuerdo con el ser así determinado, acuña la respectiva forma de su esencia. Por eso la verdad es, en su ser, histórica. La verdad requiere en cada caso una humanidad por medio de la cual sea dispuesta, fundada, comunicada y, de ese modo, preservada. La verdad y su preservación se copertenecen esencialmente, o sea, históricamente. De esta forma, la humanidad respectiva asume la decisión sobre el modo que le es asignado de ser en medio de la verdad del ente. Ésta es en esencia histórica, no porque el ser-hombre discurra en la sucesión temporal sino porque la humanidad queda transferida (enviada) a la metafísica y sólo ésta es capaz de fundar una época, en la medida en que fija y con ello *retiene* a una humanidad en una verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad», GA 6.2., *Nietzsche II*, 231, trad. 209. En mi opinión, esta definición de «metafísica» tiene el mismo problema que planteamos como pregunta con respecto a si los posibles «resultados» de SZ podían comportar «categorías para la historia», o como lo acabamos de formular más arriba, que hubiese un *Dasein griego* y, por tanto, otro *medieval*, otro *moderno*, etc. Es decir, cabría preguntarse cuál es el alcance interpretativo de esta noción y hasta qué punto su mayor rendimiento hermenéutico nos lo da sobre la Modernidad misma. Esta pregunta, como ya se dijo, va a acompañarnos en la exposición, pero no es la intención última de la investigación responderla directamente, aunque, quizá al final de la misma, sí se pueda dar un esbozo de en dónde me sitúo, lo cual estará fundamentado en lo que se termine diciendo.

interpretación de lo ente y viceversa, pues ambas son las dos caras de una misma moneda. En este sentido, lo que estamos preguntando es qué metafísica es la moderna y, por consiguiente, qué es la Modernidad¹⁸, es decir, cuál es nuestro *horizonte*. En otras palabras, se procederá a «tener el coraje» de convertir aquello sobre lo que se está, el suelo que se pisa, los principios que se asumen con siempre ya obvios, en cuestión. ¿Cómo llama Heidegger a esta *meditación*? Heidegger nos lo ha dicho en las primeras líneas de la BH a propósito de la *esencia* del habérselas, a esto lo llama *pensar*.

4.2. La *esencia* del habérselas y el pensar

Antes de nada, empezaré por decir algo acerca de la noción «esencia» cuando está referida al *habérselas*, noción que ha estado muy marcada en la exposición, tanto cuando hay que escribirla entrecomilladamente, como cuando se la escribe en cursiva. Heidegger insiste en que la *esencia* (*das Wesen*) del habérselas, es el «llevar a cabo» (*das Vollbringen*: el consumir, el cumplir) y que este «significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es” es el ser»¹⁹.

Como se sabe, el término *Wesen*, está usado en Heidegger pretendiendo reclamar su sentido verbal. No voy a entrar a discutir en qué sentido la palabra «esencia» proviene de tratar de traducir cierta forma sustantiva (participio presente femenino) del verbo griego que, a partir del helenismo, se adopta, con carácter de obviedad, como verbo cópula y cuyo proceso de fijación como tal verbo puede leerse como una de las maneras de exponer en qué consiste la situación histórica de la Grecia antigua. Más adelante sí me detendré en argumentar en qué sentido, cuando dicho proceso de fijación termina y está acabado, lo que hay no es la situación griega, sino aquella otra que llamamos Helenismo. Esto, por supuesto, no significa que no hubiera verbo cópula en Grecia, aunque sí que cuando se haya dado el *vuelco* al Helenismo, dicho verbo

¹⁸ «La época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento (*Vollendung*) comienza a entrar ahora la historia occidental, está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente. El hombre es lo que subyace a todo ente, es decir, en la modernidad, a toda objetivación y representabilidad, es el *subiectum*. Por mucha que sea la fuerza con la que Nietzsche se dirija repetidamente contra *Descartes*, cuya filosofía es la fundación de la metafísica moderna, sólo se dirige contra él porque *aún no* había puesto al hombre de manera *completa* y suficientemente *decidida* como *subiectum*. La representación del *subiectum* como *ego*, como yo, o sea la interpretación «egoísta» del *subiectum*, no es para Nietzsche suficientemente subjetivista. Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo.» GA 6. 2, *Nietzsche II*, 51, trad. p. 56-57. Cf. Rodríguez, R.: *Del sujeto y la verdad*, cit., especialmente, para lo que se va a decir a partir de aquí y en esta Primera Parte, véase los tres primeros capítulos, 14-60.

¹⁹ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

se fijará y estabilizará como obviedad, como punto cero, de partida, o situación de habla *no* marcada, sino trivial.

Ahora bien, sí hay que recordar (Heidegger lo hace en distintos momentos²⁰) alguna cuestión que afecta estructuralmente a la palabra, es decir, que no redunda meramente en la «historia» de la misma (en su cronología) sino que la afecta sincrónicamente²¹ y, por tanto, que tiene resonancias estructurales en la lengua alemana. Pues bien, *das Wesen*, además del significado más o menos trivial de «lo que algo *es*», el *qué* de algo, su *quid*, o sea, su «esencia», su «naturaleza», incluso su «substancia», es una sustantivación de la forma verbal de infinitivo emparentada genéticamente con los verbos germánicos: del gótico *wisan*, del nórdico antiguo *vesa*, *vera*, del anglosajón *wesan*, del alto alemán antiguo y del sajón antiguo *wesan*, del alto alemán medio, bajo alemán medio y neerlandés medio: *wesen* (y de aquí los verbos en alto alemán y neerlandés moderno *wesen* con significado de «vivir y tejer») y del frisón antiguo *wesa*, los cuales corresponden a la raíz o el radical (o, con más precisión, el *elemento de expresión*²² o *lexema*) indogermánico **ues-* (así como al germánico **bheu-*, de donde las flexiones del verbo *sein*: *bin* y *bist*) que tiene la semántica de morar o perdurar (*verweilen*) y morar o habitar (*wohnen*), y que también se encuentra en el sánscrito: *vasati*, que significa «quedarse, permanecer, detener, morar o pernoctar» (emparentado con la expresión griega: *áesa nýkta*, «trajo la noche a»), en el sentido de llegar para permanecer en un lugar, y, por tanto, guarda también el sentido de residencia o estancia. Está, así, en definitiva, emparentado con el indoeuropeo **es-*, y por tanto se trata de un verbo sinónimo de *sein* o una forma arcaica de este.

Guarda, asimismo, parentesco genético con el armenio *goy* «es, existe, está disponible o a la mano», el sajón antiguo *werōn*, el alto alemán antiguo *werēn* y el alto alemán moderno *währen* y, por tanto, también significa «durar». Según la entrada del diccionario de los Hermanos Grimm, aunque el sustantivo solo existe propiamente en alto alemán moderno y neerlandés moderno, se encuentra en alto alemán antiguo junto con sustantivos derivados del mismo verbo y junto al sufijo abstracto *wist* (que está emparentado con el elemento de expresión **ti-* en **ues-ti-* como en irlandés *feiss* que expresa: quedarse, descansar) y que forma, por ejemplo, en alto alemán antiguo *heimwist*, domicilio. Hay, por supuesto, mucho

²⁰ Entre otros lugares, cf. GA 5, Hw, *Der Spruch des Anaximander*, 346 y ss., GA 7, VA, DFT, 30-32, *Bauen Wohnen Denken*, 145-164, GA 9, Wm, VWW, 177-202, GA 12, UzS, *Das Wesen der Sprache*, 189-190.

²¹ Para el uso de estos conceptos lingüísticos, cf. Coseriu, E.: *Principios de semántica estructural*, versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, Madrid: Editorial Gredos, 1981.

²² Cf. Hjelmslev, L.: *El lenguaje*, cit., 15-41; y para las familias, clases, grupos y ramas lingüísticas: 87-100. Asimismo, cf. el capítulo «Lenguas originales», 101-111.

más²³, por ejemplo, que también significa *Dasein*, pero lo aquí referido es lo que está señalado por Heidegger, lo cual nos autoriza a decir a que *Wesen* (en su obra) pone *estructuralmente* en juego estos *significados*.

Por consiguiente, incluso cuando la palabra aparece como sustantivo (*Wesung*, pues a veces Heidegger fuerza la lengua utilizando la forma verbal arcaica y, ahí, digamos, no hay duda), pretende expresar el *tener lugar*, el *estar aconteciendo*, el que algo *ande siendo* (y en este sentido esté *durando*, con un claro matiz temporal). En principio, todo ello suele estar implicado cada vez que Heidegger utiliza la palabra alemana marcadamente, es decir, pretendiendo que no se atienda meramente a su sentido trivial de *quiditas*, como en este momento de BH.

Pues bien, retomemos lo ya citado; decía que, según Heidegger, el «llevar a cabo», que es la *esencia* (en el sentido dicho) del *habérselas* o *actuar*, significa *producere*. *Producere* refiere, a su vez, al «desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella»²⁴, por consiguiente, desplegar algo en la plenitud de su *tener lugar* como *demorándose*. Es cierto que *producere* puede traducirse por «hacer», pero el sentido en el que aquí se dice «*hacer* esto o aquello *como* el despliegue de ello en la plenitud de su *esencia*», no es el mismo que el de, por ejemplo, la «producción», digamos, en una fábrica. El sentido en el que se trata de un *hacer* refiere en este caso, más bien, a aquel *hacer* que *me concierne*. Es evidente que si lo que hago es, como Chaplin en *Tiempos modernos*, apretar tornillos en una cadena de montaje, lo que *hago* no solo no *me concierne*, sino que me aleja cada vez más de mí mismo, me *extraña* o *enajena* de mí mismo. Pues bien, el *producere* no es esta «producción», sino, más bien, «aquella otra» en la cual *estoy* en lo que *hago*, es decir, aquella que *me pone en camino* (*Bewegen*²⁵) hacia eso que hago porque ello mismo, lo que ando *produciendo*, o sea, prolongando, llevándolo a lo que es, *me demanda* hacia ello²⁶. Por eso, Heidegger dice que, en definitiva, «sólo se puede llevar a cabo lo que ya es»²⁷; y eso, efectivamente, es el «ser» mismo, lo que ya siempre *hay*, etc.

²³ Cf. la entrada WESEN, vb. y n. en: DWB, Bd. 29, 507-581. Es ilustrativa la nota 43 del texto de Félix Duque «“En lo impoético, pensar lo poético” (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)»: «Repárese en que, como verbos, *wesen* (“esenciar”) y *währen* (“ser duradero”) son etimológicamente equiparables (de ahí se derivan el sustantivo *Wesen*: “aquello que hace que algo dure, que se sostenga en su ser”, y el adverbio *während*: “durante”)»; en Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, cit., 279.

²⁴ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

²⁵ «*Es west* quiere decir: esto «esencia» en presencia (*es west an*) y perdurando nos concierne, nos en-camina (*be-wägt*) y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (*das Währende*), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina (*Be-wëgende*)». GA 12, UzS, *Das Wesen der Sprache*, 190, trad. 149.

²⁶ Así le ocurre, por ejemplo, al «mexicanito» del cuento *Canastitas en serie*, de B. Traven (Otto Feige), quien ponía en cada canastilla que hacía un pedacito de su alma.

²⁷ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

Todo esto, como puede apreciarse en la exposición, solo se sigue si se hace el desglose de los términos y cuestiones que Heidegger va poniendo en juego. Por su parte, Heidegger no siempre explicita todo lo que arrastran sus enunciados, ni siquiera refiere sistemáticamente dónde sí pueden encontrarse las explicaciones pertinentes, sino que, en muchas ocasiones, va avanzando sin dar demasiado norte de por dónde va o en qué está pensando exactamente²⁸. En este sentido, constantemente se perciben, en la lectura, cortes o *non sequitur* argumentativos. En estas líneas de BH, encontramos uno de estos cortes justo a continuación de la última oración citada: «El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre»²⁹. Pero, y esta es mi interpretación, ese corte está previsto por lo que se ha dicho, es decir, se sigue fenomenológicamente de lo que se acaba de explicitar ahora a propósito del *producere* y de que sea el «ser» lo único que puede, en definitiva, llevarse a cabo, o sea, *pensarse*. Adelanté esta conexión más arriba, cuando se dijo que iba a aparecer una correspondencia entre *pensar* y la *esencia del habérselas*. Por tanto, *pensar es (tiene lugar como) el llevar a cabo*, y, por consiguiente, comparece como el *habérselas* con esto o lo otro *decisivo o decidido*.

Nótese que esto tiene que guardar alguna coherencia con las primeras frases de BH que se comentaron en el apartado 1.2, pues se presume que los términos están usados con la misma semántica: «Estamos muy lejos de *pensar* la *esencia* del *habérselas* de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el *habérselas* como *el realizar de un efecto*³⁰, cuya realidad se estima en función de su utilidad» (subrayado mío)³¹. Así, *pensar* es lo mismo que esa *esencia* no-pensada de modo suficientemente *decisivo*.

Podemos, entonces, trazar un esbozo de la coherencia mencionada diciendo que precisamente porque la *esencia del habérselas* no es pensada de modo suficientemente decisivo, este solo se *conoce* como *el realizar de un efecto* y no como el *llevar a cabo*, que es justamente lo que significa (o sea, su *tener lugar*, su *esencia*), entonces, *pensar*. El *habérselas con las cosas en el que estamos*, el que aquí aparece como *el realizar de un efecto* y del cual ya se han dado sus rasgos *a priori*, por así decir, «no-piensa»³². Este trazado está

²⁸ Günter Figal ha visto en este rasgo el carácter de discontinuidad de la obra de Heidegger. Un carácter que aparece intrínseco al pensamiento mismo de Heidegger; véase Figal, G.: «El pensar como tomar aliento», trad. Mercedes Sarabia, en *Sileno*, N.º 11, 2001, 53-60.

²⁹ Ídem.

³⁰ Todavía está por aclarar por qué se traduce «*das Bewirken einer Wirkung*» por *el realizar de un efecto* (véase 5.4), dado que esa aclaración exigirá haber explicitado los rasgos fundamentales de la Modernidad.

³¹ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259 (modificada).

³² Esto, evidentemente, estará en sintonía con la noción de «ciencia» que emplea Heidegger, cf. GA 7, VA, *Was heißt Denken?*, 127-143. Acerca de que «el que no pensamos» sea aquello que *llama a pensar* en nuestro tiempo, véase el curso: GA 8, *Was heißt Denken?*, especialmente, la primera parte, 5-113.

justificado por la matización que introduce Heidegger al decir que este *llevar a cabo* del pensar no es ni *hacer* ni *producir* –«No hace ni produce esta relación»³³–, que es, a su vez, lo que se acaba de decir que significa el *habérselas* que sí conocemos (la producción o *el realizar de un efecto*).

Entonces, si el *pensar* ni hace ni produce nada, parece no pertenecer al *habérselas que sí conocemos*. En otras palabras, el *pensar* no es (ni se mide, ni se rige por) la producción o el *realizar de un efecto*. Sin embargo, el *pensar* sí es *atender* de modo *suficientemente decisivo* a la *esencia del habérselas*, digamos, cualquier *habérselas* que haya. Por consiguiente, si bien el *pensar* no está en el orden del hacer y producir, sí es la posibilidad misma de salvar la lejanía con la *esencia del actuar* que genera la *decisión* acerca del *habérselas* mismo (recuérdese, aquella que es de la *esencia de la verdad* y que va pareja a la interpretación de lo ente); *esencia* que tiene que decir, de todas formas, en qué consiste el *habérselas* en el que nos encontramos, a saber, el de la producción o *el realizar de un efecto*. «Pensar» significa, entonces, *atender* a la *esencia del habérselas* y, por tanto, consiste en el *llevar a cabo* (lo que el *habérselas*, en esta situación histórica y, por tanto, para nosotros, no es) la relación entre el ser y nosotros.

El *pensar* queda, por tanto, como el ejercicio de hacer visible lo que nuestro normal trato con las cosas oculta. Podemos decir, pues, que, para Heidegger significa lo mismo que ejercer *fenomenología-hermenéutica*, y que esto, «pensar», «fenomenología-hermenéutica», es algo distinto del «modo normal de andar con las cosas» en el que en general nos encontramos (o sea, distinto a la producción o *el realizar de un efecto*), pero perteneciente a ello mismo y, por consiguiente, dependiente de qué *habérselas* sí se conoce, dependiente, en última instancia, del suelo que pisamos o el fondo en el que estamos instalados.

Así, el pensar es «otra cosa» que el *actuar* en el que nos encontramos, algo, por así decir, «otro» con respecto a eso que en general se anda haciendo. Ahora bien, a pesar de que sea algo «otro», si puede acontecer (si alguien se puede dedicar a la *fenomenología-hermenéutica*) es porque, de todas maneras, no es algo que esté en otra situación histórica, en otro *mundo* –pues ello comportaría una incoherencia con la afirmación anterior de que en lo que nos movemos es en la producción o *el realizar de un efecto*–. Luego, más bien (así lo interpreto), el pensar es «algo otro» perteneciendo, sin embargo, a lo que de todas formas *hay*. En otras palabras, el pensar tiene también que formar parte, por muy extraño que

³³ Ídem.

sea a ello mismo, del cotidiano andar con las cosas; pensar es una *posibilidad nuestra*, de nuestro *normal andar con las cosas*.

Así, resulta que *pensar* es lo «otro» que *el realizar de un efecto*, a saber, el *llevar a cabo*. Pero, esto no significa que hayamos salvado la lejanía con respecto a la *esencia* del *habérselas* y, por así decir, nos vayamos a situar en otro *actuar* o que el *habérselas* vaya a cambiar. Más bien, significa que precisamente porque estamos muy lejos de esa *esencia*, lo que cabe es *pensarla*, es decir, lo que cabe es que nos hagamos cargo de lo lejos que estamos de *pensarla* decisivamente, pero no que salvemos lo lejos que, de hecho y a pesar de todo, estamos de ella. En este sentido, Heidegger también lo llama «pensar preparatorio», el que nos *sitúa en nuestro horizonte*³⁴.

Por consiguiente, el sentido en el que el *pensar* es «algo otro» con respecto a cualquier *andar con las cosas* es que este consiste en tratar de colocarse a *distancia* de ese normal *andar con las cosas*. En definitiva, consiste en lo que la fenomenología de Husserl llamó la *epoché* o lo que también puede llamarse *sképsis*, *distancia* o *abstancia*. Precisamente por esto, *pensar* no es ni hacer ni producir, sino *ofrecer* (*darbringen*): «El pensar se limita a ofrecérsela [lo que le *ofrece* todavía no lo hemos comentado] al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser»³⁵. Eso que el *pensar*, la *fenomenología-hermenéutica*, *lleva a cabo* u *ofrece al ser* es lo que le ha sido dado (por el «ser» mismo, por el *tener lugar* en general) al *pensar*, a la *fenomenología-hermenéutica*. Si se quiere formular así, eso *ofrecido* es lo *donado a la intuición y ganado mediante la epoché*. Este «ser» o «tener lugar» en general tampoco es nada, por así decir, «mágico» (o mitológico, o cosa parecida), sino que refiere al ser de esta y aquella otra cosa, a cómo las cosas, en general, para *nosotros* tienen lugar. Y este «tener lugar» consiste en *el realizar de un efecto*. Eso es lo que, en definitiva, *piensa el pensar*.

El pensar no se convierte en acción [*Aktion*] porque salga de él un efecto [*Wirkung*] o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa [*handelt*] en la medida en que piensa. Este actuar [*Handeln*] es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar.³⁶

³⁴ «Al pensar preparatorio le interesa iluminar el terreno de juego dentro del que el propio ser podría volver a inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia. La preparación es la esencia de tal pensar». GA 5, Hw, NWG, 210, trad. 191. Véase el *Annex*, donde se vuelve sobre la cuestión de la *preparación*; en concreto, para *leer poesía*.

³⁵ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

³⁶ Ídem.

De ahí que esto guarde coherencia con la oración anterior de BH en la que se decía que «lo que ante todo “es” es el ser»³⁷. Ante todo, lo que *es*, es aquello mismo sobre lo cual siempre ya estamos, siendo, por tanto, eso lo que justamente se puede *llevar a cabo* –«en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es»–³⁸. Por consiguiente, esto también guarda coherencia con la afirmación de que el *pensar lleva a cabo* «la relación del ser con la esencia del hombre», pues esa relación es justamente lo que hay en cada situación histórica. En la nuestra, se formula diciendo que el *habérselas* o el *actuar* solo se conoce como *el realizar de un efecto*. Pero, como advierte Heidegger, dado que el *pensar* no hace ni produce, este *llevar a cabo* significa, en definitiva, *ofrecerle al ser*, al normal andar con las cosas (el nuestro, el de todos los días), esa relación. «Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega [o llegue] al lenguaje»³⁹.

¿Qué se dice aquí, en BH, del «lenguaje»? Nótese que esta pregunta estaba formulada en SZ (véase 2.3.1) y que allí se dejó dicho que se tardaría en ofrecer una respuesta. Aquí daré un primer esbozo que, como se sabe, se va a decantar por responder que el lenguaje o la lengua no es un «ente a la mano». En este punto, sin embargo, nos encontramos, a mi juicio, con otro caso de aparente *non sequitur* o corte argumentativo que, de todas formas, puede explicitarse si se atiende a todo lo que se lleva dicho. En BH, se lee:

El lenguaje es la casa [*Haus*] del ser. En su morada [*Behausung*] habita [*wohnt*, véase en 2.2] el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada [*Behausung*]. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.⁴⁰

Recuérdese que, que «el ser llegue al lenguaje» corresponde al *ofrecer* en el que consiste el *pensar* cuando en lo que nos encontramos es en que el *habérselas* o el *actuar se estima solo por el realizar de un efecto* –y esto sigue pidiendo alguna aclaración–. Así, que «el ser llegue al lenguaje» quiere decir que se lleve a la plenitud de su esencia lo que ya siempre es, lo cual puede también expresarse diciendo que se trata de que el pensar se deje «reclamar por el ser para *decir* la verdad del ser» (subrayado mío)⁴¹. Sin entrar ahora en todo lo que habría que decir sobre la noción de «verdad»⁴² en Heidegger (véase en 6.2, 13.1.1, 13.1.2 y 13.2), es de todas maneras conocido que en estos casos por «verdad» se entiende

³⁷ Ídem.

³⁸ Ídem.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ídem.

⁴² Para un estudio que repase el trayecto de Heidegger de los años veinte a los años 30, que es donde nos situamos interpretativamente, sobre la cuestión de la verdad, véase Jaran, F.: «Ce qu’ “être vrai” signifie. Remarques sur l’apparition du concept de vérité de l’être», en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 109-130.

desocultamiento (apertura) de lo que es y que, por tanto, el sintagma «verdad del ser» pretendería referir a la apertura de la apertura misma, al desocultamiento del desocultamiento, etc. Entonces, en efecto, que el *pensar* «haga» eso, ese dejarse reclamar para decir esto, significa que *lleve a cabo* la manifestación de lo que hay, que saque a la luz el fondo sobre el cual siempre ya estamos, a saber, el *habérselas que solo se estima por el realizar de un efecto*.

En la medida en que ocurre esto, ¿qué dice Heidegger que pasa? Que hay una «custodia» o «salvaguarda», un *atender* a lo que hay. Esto se hace mediante el lenguaje y, por tanto, este, el lenguaje, es ese «lugar» donde, por así decir, el «ser» «está en casa» y, por tanto, nosotros con él. Como se puede notar, las palabras que he usado para comentar este fragmento son todavía muy huidizas y poco precisas. Es más, todavía no se ha aclarado cuál es la «esencia del lenguaje o la lengua» que apareció en el apartado 1.1. A mi juicio, podemos encontrar en la siguiente página de BH la razón por la cual estas primeras descripciones son, incluso cuando se las comenta intentando aclararlas, tan huidizas y poco precisas. Esto nos indica que hay que recorrer todavía mucha exposición para que se aclaren y la intención de este trabajo es hacer ese recorrido (como ya se ha indicado en el apartado 1.1).

Esa razón, digo, la encuentro en el reconocimiento que se hace en el texto, cuando Heidegger intenta expresar en francés (la lengua materna del destinatario de la carta) lo que acaba de decir en alemán. En ese momento, Heidegger tiene que aclarar, además de que no sabe si lingüísticamente es correcto lo que va a decir, que el genitivo de la expresión francesa que utiliza para decir qué es pensar (*l'engagemnt par l'Être pour l'Être*), en el sentido comentado, es tanto subjetivo como objetivo. Ante esto dice:

Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar.⁴³

De aquí, digo, interpreto que la razón referida es que todavía hay que hacer el trabajo de «liberación», el cual, quizá, no consista en evitar la «lógica» y la «gramática», o sea, la lingüística y, por tanto, la metafísica moderna, sino en asumirla. Esto que se acaba de decir se comprenderá mejor cuando se haya expuesto completamente esta Primera Parte, o sea, cuando hayamos tratado de situarnos en el horizonte del problema, pues el que la metafísica se haya adueñado de la interpretación del lenguaje bajo la «lógica» y la «gramática» es

⁴³ Ibid., 314, trad. 260.

otro modo de expresar lo que en 1.1 apareció como «decadencia del lenguaje» y «devastación u obliteración». Así, la constatación de que todavía «sólo podemos adivinarlo» quiere decir que todavía tenemos que situarnos en el horizonte. Desde ahí será posible resolver la primera dificultad de la tarea de esta investigación y con ello empezar la «liberación» del lenguaje de la gramática y de la lógica.

Dicho esto, nótese, finalmente, que en la medida en que «el lenguaje es la casa del ser» y, al mismo tiempo, «nuestra morada», el allí donde siempre ya nos encontramos (sea como fuere concretamente nuestro allí, nuestra situación histórica), es *ahí* donde radica la relación entre el «ser» y el hombre, es decir, donde lo que *hay* puede quedar mostrado y, en este sentido, salvaguardado. Por consiguiente, se trata de *decir* esa relación, o sea, esa situación histórica en la que nos encontramos. Por ello, la exposición se centrará a continuación en la *relación* que tenemos hoy con el «ser», para lo cual habrá que esbozar nuestro horizonte.

4.3. Esbozo de nuestro horizonte

A continuación del fragmento citado de *La época de la imagen del mundo* en 4.1, en el mismo texto, Heidegger llama la atención sobre cinco fenómenos característicos de la Modernidad. Podríamos decir que en los cinco fenómenos se tiene que cumplir lo que se ha expuesto en los tres capítulos anteriores. Por consiguiente, de ellos ya sí que diremos con seguridad que definen la Modernidad tal como la entiende Heidegger y no cualquier otra situación histórica. Los fenómenos son: la *ciencia*, la *técnica* mecanizada (que depende de la *esencia de la técnica moderna*), la introducción del arte en el horizonte de la estética, la interpretación de todo «obrar humano» como realización cultural y «la desdivinización o pérdida de dioses»⁴⁴. Todos ellos se implican mutuamente en nuestro tiempo y, a su vez, la metafísica moderna puede interpretarse como el proyecto que consiste en el reconocimiento de que son estos los fenómenos fundamentales de la situación histórica que, entonces, filosóficamente se llama Modernidad. Aunque voy a centrar la exposición en la *ciencia* y la *técnica*⁴⁵, pues desde ellas podremos caracterizar con más claridad la lingüística tardomoderna y sus presupuestos fundamentales, empezaré por dar un esbozo sucinto de cómo es nuestro horizonte desde los otros tres fenómenos.

⁴⁴ Cf. GA 5, Hw, DZW, 81-82.

⁴⁵ Habría que considerar, además de los enumerados por Heidegger, el fenómeno del *derecho*, pues tanto la *ciencia* como la *técnica moderna* son codependientes del *derecho moderno*. Dado que Heidegger no se detiene en este fenómeno, en este trabajo no se dirá mucho sobre él, pero será inevitable recordar, al menos, su presencia.

4.3.1. Tres fenómenos

En el capítulo 3 apareció la noción de *pérdida o falta de suelo firme*, así como la noción de *desarraigo*. Se comentó que con ello se señalaba la pérdida de contenidos *de antemano* vinculantes, por ejemplo, que la palabra del obispo ya no comportaba necesariamente arraigo. Se apuntó, entonces, que lo único que comporta para nosotros necesariamente arraigo es lo que puede aplicarse de modo universal y neutro a cualquiera, en cualquier lugar y bajo las mismas condiciones dadas. Los fenómenos mencionados son maneras de describir esta circunstancia, es decir, son recursos para exponer que no hay un contenido *a priori* al que estemos vinculados. Esto se ve claramente en lo que *nosotros* llamamos arte. Aunque en la última parte de esta investigación se volverá sobre ello (capítulo 16), es notorio que en la Grecia antigua no hay «obras de arte» (véase 8.2.4) como nosotros las entendemos en el sentido de que, allí, no había diferencia entre una «mera obra» (por ejemplo, para nosotros, un bloque de pisos o un mueble de cocina) y lo que nosotros llamaríamos una *obra de arte*; en la Grecia antigua una *obra* solo es si es *bella*, es decir, si tiene *contenido, presencia* y, por ello, una palabra como *téchne* significa primeramente «pericia», «conocimiento», «saber hacer» en general, de modo que guarda una sinonimia muy notoria, por ejemplo, con *poíesis*⁴⁶ (véase 8.2). Sin embargo, si nosotros sí diferenciamos entre una puerta de mi casa y las puertas del paraíso de Ghiberti, unas como «meras obras» o útiles, y las otras como *obra de arte*, es porque notamos en las puertas Ghiberti lo que falta en todas las puertas de un bloque de pisos. A eso que falta es a lo que llamamos *contenido a priori vinculante* y que el griego llama simplemente *presencia* de las cosas.

Con la misma claridad puede comprenderse esto si atendemos a la cuestión de los dioses griegos. Si hay dioses o, en su defecto, relación con la divinidad, esto es, *religión*, es porque se entiende que la noción de «dios» implica *presencia, contenido* de la cosa, vínculo a su irreductibilidad –cuando hay *religión*, estrictamente hablando, el vínculo es a una única cosa con *contenido*, con *presencia*, que puede ser un *Dios*, su *reino*, su *mundo*, etc.–, de ahí que en Grecia se cumpla aquello de que todo esté lleno de dioses. *Nosotros* o, más bien, el «proyecto moderno» (véase 5.4 y 6.3) ya ni siquiera tenemos relación con la divinidad, es decir, la *religión* no constituye contenido de antemano vinculante⁴⁷.

⁴⁶ GA 7, VA, DFT, 11-15.

⁴⁷ Algo que no se reduce al mero hecho de que no vayamos a misa, pero tampoco a que sí vayamos, sino que tiene más bien que ver con que ello sea, en general, irrelevante. Debe advertirse que esto, igual que mucho de lo que diremos, es solo tendencial y siempre problemático (una problematicidad más notoria cuanto más concretos queramos ser). Por ejemplo, parece no ser así en ciertas regiones de mayoría islamista y tampoco en ciertos lugares del Tibet o de Japón. Digo *parece*, porque, de todos modos, nosotros nos referimos a ello como formas arraigadas de superstición, en unos casos, y vestigios religiosos en otros que no asumimos como algo que

Esto último está en sintonía con la constatación de que, en la Grecia antigua, o sea, cuando hay un *contenido* al que se está *de antemano* vinculado, no haya *cultura*, es decir, no haya que cuidar y preservar ningún *contenido vinculante*, pues lo que funciona de manera obvia y sin que nadie se ocupe de preservarlos son los *contenidos vinculantes*, la *presencia* de las cosas (en el capítulo 9 se verá más claramente porqué). Que haya *cultura* implica que el contenido vínculo ha dejado de ser algo evidente y obvio, algo en lo que simplemente se está instalado. Para que haya *cultura*, para que el obrar humano se piense en esos términos, el vínculo a contenido (a aquellos que empiecen a *cultivarse*) estará con vistas a (o a punto de) desaparecer. En otras palabras, si hay *cultura*, *cultivo* de esto o aquello, es porque eso mismo ya no vincula, ya no es en lo que de manera obvia se está instalado. Esto no rebaja en nada el fenómeno, pues resulta muy relevante que, a pesar de no estar instalados en esos contenidos, sin embargo, se procure conservarlos. Además de esta relevancia, es notorio que gracias a ello, gracias al fenómeno «cultura», tenemos a nuestra disposición, por ejemplo, las obras de la Grecia antigua.

De estos tres fenómenos, a pesar de haber sido solamente esbozados, se extrae la conclusión de que nuestro horizonte se instala, como rasgo de su concreción, en esa *pérdida de contenidos de antemano vinculantes*. Esto ya nos apareció en el capítulo 3 y allí mismo nos preguntamos si ello no sería ya lo propio de nuestro horizonte y no solo algo de cualquier situación histórica. Con Heidegger, parece que se puede afirmar que se trata de lo primero. Sabemos que esta *pérdida de contenidos de antemano vinculantes* es otro recurso expositivo para decir que nuestra situación histórica consiste en la *nihilidad* o el *nihilismo*⁴⁸.

debiera imponerse. Por ejemplo, entendemos que la sharía no es, en ningún caso, acorde a la forma *derecho* y, por tanto, no asumimos como regímenes con validez jurídica aquellos que tienen la sharía como modelo. Tampoco entendemos que haya *ciencia* en explicaciones del tipo budista de lo que somos y, en este mismo sentido, entendemos que la asunción de que ciertos lugares u objetos en Japón son sagrados constituyen supersticiones. Cabe que algunos de estos ejemplos se respeten e incluso se admiren o que se pongan de moda. Hay casos, como los tatuajes maoríes, que tienen una vigencia casi tan fuerte como antes de la Modernidad, es decir, allí se sigue asumiendo, para ciertas personas, el contenido de antemano vinculante del que hablamos. Pero todo ello no escapa a lo que significa el proyecto moderno en la medida en que todo esto, cuando se lo respeta y conserva, se lo considera «bien cultural», o «bien inmaterial» y, en cualquier caso, lleva parejo una legislación que lo ordena. Tampoco desmiente lo que se acaba de decir el hecho de que las reginas de mayoría cristiana mantengan apegos muy fuertes con sus tradiciones y ritos o que haya razones de fondo para seguir utilizando el vocablo «comunidad» para referirse a los grupos de judíos. No lo desmiente, además de por lo que ya se ha dicho, porque se trata de un proyecto o una *tendencia*, no de algo que se cumple sin resto. Pero, además, no lo desmiente porque lo que se termina imponiendo al final, en un caso de vida o muerte, por ejemplo, es el «proyecto moderno», hasta tal punto, que cuando no se impone y alguien se refugia en la oración, podemos empatizar con él, pero ello no quita que sigamos pensando que está confiando en una superstición (por muy compleja que esta se presente).

⁴⁸ Vale la pena citar (entre todo lo que se ha escrito y se escribe sobre ello), al menos, como muestra significativa e imprescindible, el texto de Franco Volpi: *Nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro Vigo, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005 y el texto de Félix Duque: *El cofre de la nada: deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid: Abada Editorial, 2006.

Heidegger interpreta esta noción desde la filosofía de Nietzsche⁴⁹, quien lo entiende como un movimiento interno, una *ley* o una *lógica* de la historia, que consiste en que se vayan perdiendo las *metas*, los «valores supremos», es decir, los *contenidos* a los que *vincularse*. Una de las formulaciones clásicas del *nihilismo* es la frase (que aparece por primera vez en *La Gaya ciencia*) «Dios ha muerto»⁵⁰ que, si bien conecta con el fenómeno de la desdignificación, dado que pertenece a la filosofía nietzscheana, refiere, sin embargo, directamente al fundamento de la Modernidad y no (o no solamente) a uno de sus fenómenos.

Cabría empezar por explicar estos términos, siguiendo, así, la exposición heideggeriana. Sin embargo, procederé, en lo que sigue, con una descripción ingenua de este horizonte partiendo de lo extraído de estos tres fenómenos y de lo que se ha averiguado como aspecto *a priori* del *habérselas* en el que estamos. A través de esta descripción se irá despejando tanto qué *decisión* sobre la esencia de la verdad opera como en qué interpretación sobre lo ente nos movemos. Una vez recorrida esa descripción, sí entraré en momentos concretos del desarrollo de Heidegger. A mi juicio, esta manera de proceder mostrará en qué sentido los análisis del Heidegger tardío sí son fenomenológicos además de (o, quizá, precisamente por ser) hermenéuticos.

4.3.2. Descripción ingenua

Recordemos los ejemplos que se pusieron en los capítulos 1 y 2. Allí asumimos, por de pronto, que nos encontramos con las cosas, esta botella, esos folios, este ordenador, aquella mesa, etc. Pues bien, dijimos que «de manera ordinaria» ninguna de esas cosas es temática, sino que aparece en tanto que tratamos con ellas. Esto nos servía para constatar *estructuras* que pertenecían a lo que en cualquier caso tiene que haber en la medida en que haya eso de *haber*. Cuando, en efecto, me muevo con estas cosas y trato con ellas, entiendo

⁴⁹ Los textos principales, como se sabe, son: *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, *Superación de la metafísica*, *Hacia la pregunta por el ser*, los dos tomos sobre el mismo Nietzsche y el curso *¿Qué significa pensar?*; respectivamente: GA 5, Wm, NWG, 209-267, GA 7, VA, UM, 67-98, GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, 385-426, GA 6.1, *Nietzsche I*, GA 6.2, *Nietzsche II* y GA 8, *Was heißt Denken?*, así como los cursos sobre Nietzsche (en los tomos 43, 44, 46, 47 y 48 de la *Gesamtausgabe*), donde se pueden leer las secciones de «repetición» para retomar el hilo entre sesiones. Sin embargo, el asunto es fundamental en todo el trayecto de pensamiento y aparece tratado también en *Aportes* y en *Meditación*, así como en muchos momentos de los cursos.

⁵⁰ «Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por consiguiente pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado [de la *Gaya ciencia*, el número 125] la pregunta: “¿No erramos a través de una nada infinita?”. La fórmula “Dios ha muerto” comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes”, se encuentra ante la puerta». GA 5, Hw, NWG, 217, trad. 197.

(atemáticamente) que, por ejemplo, la botella no se desvanecerá al ir a cogerla, la mesa soportará que ponga cosas encima, etc. En otras palabras, parto de la obviedad implícita de que mi trato con ellas puede contar con que ocurran unos u otros «efectos», por ejemplo, si en vez de poner la botella llena de agua cerrada y apoyando la base, la abro y trato de sujetar los folios apoyando la botella por la boca abierta, mojaré los folios. Podría seguir extendiendo hasta el infinito el ejemplo de efectos que podrían tener unos u otros tratos con las cosas, pero siempre serían unos y no otros, es decir, por ejemplo, lo que no ocurrirá es que pueda beberme los folios y escribir en el agua de la botella. Por consiguiente, hay algo así como la posibilidad de diferenciar entre un conjunto de cosas con las que puedo contar y otro de aquellas con las que no puedo contar. Puede presumir que hay cosas con las que no sé si puedo o no puedo contar en un momento dado, pero lo que no cabe es que sean en todo momento y toda circunstancia a la vez cosas con las que sí y con las que no; al final, siempre es o lo uno o lo otro. Todo esto, insisto, es implícito, no necesita ser tematizado a cada paso, aunque sí es necesario, por así decir, que se hayan agotado otros implícitos y hayan empezado a estar tendencialmente instalados estos, a saber, que se haya agotado, por ejemplo, mi vínculo de antemano a la palabra de alguien solo y exclusivamente por ser ese alguien y no otro.

Puede también decirse, todavía en esta descripción ingenua, que ese implícito del «poder contar con» solo es posible si cabe algún grado de seguridad con respecto a ello, es decir, sería absurdo pensar que cuando he dicho que puedo contar con no poder beberme los folios, esto no fuese algo seguro. Pues si no lo fuese, simplemente no contaría con ello. Por ejemplo, si no puedo contar con que mañana llueva o no, entonces no tengo seguridad a la hora de si coger el paraguas impedirá que me moje, o simplemente no me mojaré porque, finalmente no llueva y haya cargado inútilmente con el paraguas todo el día. Ahora bien, siguiendo este ejemplo, también reconozco que haberme llevado el paraguas me ha dado la posibilidad de contar con él, me ha dado la seguridad de que, si llovía, al menos, tendría el paraguas. Luego este se puede romper o me puede caer un rayo, pero si he contado implícitamente con el paraguas ha sido porque implícitamente entendía algún grado de seguridad con respecto al mismo, y este grado de seguridad ha tenido que acontecer a la vez que el *para qué* del paraguas (o de cualquier otra cosa), es decir, ha tenido que ser también parte de mi *proyecto*.

Con lo dicho hemos encontrado una palabra y una expresión que nos pueden servir para empezar a poner en pie qué *decisión* sobre la esencia de la verdad y qué interpretación de lo ente hay en juego en nuestros días. La palabra ha sido «seguridad» y la expresión «contar con». Algo «seguro», algo «con lo que puedo contar» es algo ante lo cual sé a qué atenerme, por tanto, algo de lo que

puedo tener *garantías* o que está *garantizado*. Puedo decir que sé a qué atenerme con respecto a algo cuando puedo decir algo así como «desde dónde y hasta dónde» va ese algo. Siguiendo el ejemplo del paraguas, este, en general, sería algo con lo que poder contar *para* mojarse lo menos posible. Ahora bien, si no tengo el «desde dónde y hasta dónde» va ese «mojarse lo menos posible», o sea, si no tengo siquiera una vaga manera de decir, por ejemplo, si este paraguas aguantará una tormenta como las que normalmente caen por esta parte del planeta por la cual suelo andar, ni siquiera podría «contar con ello», es decir, carecería de «seguridad», ahí no habría ninguna *garantía*. Un modo más técnico de decir esto es que pueda tener la delimitación del paraguas. Este «que pueda tener» no es que un número determinado de personas sepa eso, sino que quepa saberlo en cualquier momento por cualquiera (posiblemente haciendo esfuerzos, pero que siempre sea posible), y por «delimitación» no nos referimos a que se tenga en cada caso en concreto la de cada cosa, sino a que se tenga la *representación* de ella, esto es, de sus *límites*.

Por consiguiente, de lo que se trata a propósito del «contar con algo»⁵¹, de la «seguridad» y de la *garantía* es de «conocer» y, de modo cotidiano, entendemos que el «conocer» es la actividad de la *ciencia*. Sabemos, también ingenuamente, que el *discurso cognoscitivo* es el *científico* y que su *proceder* es la *investigación*. De esto, además, se sigue que «conocer» significa *poder* contar con algo con la seguridad de que eso mismo estará garantizado y/o dará garantías. Esta manera de definir el conocimiento como el *poder contar con algo*, etc., es otro modo de decir que *conocer* significa *saber hacer* esto o aquello, *saber moverme* con esto o lo otro. Si tengo la garantía de poder contar con seguridad con esto o aquello quiere decir que *sé moverme* con ello, que *sé hacer* con ello o que *sé hacerlo*. Pero esta definición es tan general que apenas dice nada de nuestro horizonte. Ahora bien, sí dice algo más si con *poder contar con*, nos referimos a llegar a *tener las capacidades tanto para hacer algo como su contrario*, es decir, si lo que significa «conocer» es, precisamente, esa *capacidad* tanto para hacer una cosa como su contraria. Esto todavía tiene que aclararse⁵².

⁵¹ «Contar, en el sentido amplio, esencial, quiere decir: contar con algo, es decir, tomar algo en consideración, confiar (en nuestros cálculos) en algo, es decir, ponerlo en nuestra expectativa». GA 7, VA, WB, 52, trad. 42.

⁵² Heidegger le reconoce a esta aclaración un carácter fundamental en la medida en que ella pertenece a lo que en el apartado 4.2 se llamó *pensar o pensar preparatorio*: «De acuerdo con la implicación esencial de la metafísica con las ciencias –exigida y perseguida una y otra vez por la propia metafísica– y teniendo en cuenta que dichas ciencias forman parte de la propia descendencia de la metafísica, el pensar preparatorio también tendrá que moverse durante un tiempo en el círculo de las ciencias, porque éstas siguen pretendiendo ser, bajo diversas figuras, la formas fundamental del saber y lo susceptible de ser sabido, ya sea con conocimiento de causa, ya sea por el modo en que se hacen valer y actúan. Cuanto más claramente se aproximen las ciencias hacia la esencia técnica que las predetermina y señala, tanto más decisivamente se explica la pregunta por esa posibilidad del saber a la que aspira la técnica, así como por su naturaleza, sus límites y derechos» GA 5, Hw, NWG, 211, trad. 192.

Cabe, todavía desde el punto de vista ingenuo, que después de estas consideraciones alguien se pregunte: «¿cómo puedo saber si la delimitación o la *representación* que tengo del paraguas me da seguridad?» Es decir, puede ser que uno tenga esa delimitación, digamos, que la haya averiguado, o que se la *represente*, pero todavía podría preguntarme si esta me ha dado ya la «seguridad» y si eso me *garantiza* algo.

¿Qué tipo de pregunta sería esa última? Esta pregunta, pregunta por la delimitación misma, o sea, no solo por el «desde dónde y hasta dónde» del paraguas sino de cualquier cosa en general; pregunta, por tanto, por la *representación* en cuanto tal. Si no pregunta por una cosa, es decir, no pregunta, por ejemplo, por el paraguas, sino por en qué consiste que pueda haber algo así como paraguas-delimitado o representado, entonces, pregunta por en qué consiste *conocer* en general y, en este sentido, por en qué consiste el *fenómeno ciencia*. Antes de entrar en ella, nótese que esa pregunta es de orden «crítico», pues pregunta sobre qué requisitos tiene que tener, no la delimitación o representación del paraguas, sino la delimitación, la representación, es decir, el conocimiento en general, para que sea pensable. Pues bien, podemos decir ahora (con algo menos de ingenuidad) que esa pregunta, pregunta por lo que Descartes llamaría lo *certum*, por ejemplo, del paraguas, es decir, por lo «cierto» de él. Pero, ya hemos dicho que no se trata de preguntarlo en concreto para una cosa, sino para cualquier cosa y, por tanto, no pregunta meramente por cosas «ciertas» sino por lo cierto mismo, a saber, por la *certitudo*, la *certeza*. Esta pregunta, entonces, parece ser también por *en qué consiste el conocimiento*.

Siguiendo un poco más con la descripción ingenua, para que algo cierto sea, en efecto, *cierto*, lo que digamos o pensemos o veamos de ese algo debe ser lo suficientemente *distinto* de las otras cosas como para que no nos confundamos con ninguna de ellas y lo suficientemente *claro* como para que no haya aspecto oscuro del mismo del que nos quedase *duda*. Por consiguiente, la *certeza* lo es solo allí donde hay *claridad* y *distinción*. De nuevo, alguien podría preguntar «¿dónde hay algo de lo que haya *claridad* y *distinción*?» Sabemos que para averiguar esto hay que proceder con la «duda metódica», es decir, hay que poner en duda hiperbólicamente *todo* hasta que demos con algo que resista la posibilidad absoluta del engaño. Esto es, por de pronto y quizá, en definitiva, solamente: «yo», es decir, *quien duda*. Esto quiere decir que hay algo para lo cual cabe *certeza*, a saber, «yo dudando». Cabe, entonces, pensar que lo que sea «dudar» en general es algo ya sí *cierto*.

CAPÍTULO 5

DE LA CIENCIA MODERNA

5.1. Descripción de los rasgos del fenómeno de la *ciencia moderna*

La descripción ingenua del capítulo anterior nos ha llevado a la cuestión de la *certeza* y al fenómeno de la *ciencia* y del conocimiento moderno que más arriba dejamos sin exponer. Empezaremos por preguntar ¿qué caracteriza el fenómeno *moderno* de la *ciencia*¹? En la caracterización que nos da Heidegger en el texto de *La época de la imagen del mundo*² aparece precisamente lo que la mirada ingenua sabe, que el conocimiento científico es *investigación*, y en este sentido, se lee en ese texto: «El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación»³. Luego con esta primera pregunta vamos a tener una primera caracterización de la interpretación de lo ente en nuestro horizonte. Ahora bien, solo cuando hayamos también atendido a la cuestión de la *certeza*, quedará aclarada esa interpretación, pues aparecerá qué *decisión* sobre la esencia de la verdad hay en la Modernidad.

El primer rasgo de este fenómeno lo hemos leído en la cita anterior. La *ciencia moderna* tiene específicamente el carácter de *investigación*. Este carácter distingue ya el *conocimiento científico moderno* de cualquier otro tipo de conocimiento que hubiese en situaciones históricas «anteriores» a la Modernidad⁴. Este carácter consiste (así interpreto que se lee en Heidegger), primero, en que el conocer es un «proceder anticipador» y, segundo, en que ese conocer está «instalado en un ámbito de lo ente»⁵. El «proceder anticipador» que caracteriza la investigación está fundamentado en que *previamente ya* se da un ámbito de lo ente como abierto para dicho *proceder*, es decir, para aplicar su *método*. Este *proceder anticipador*, entonces, consiste en *proyectar* «un

¹ Para una exposición quizá más «clásica» tanto de lo que, en parte, ya se ha dicho, como de lo que va a seguir a continuación; véase, Richter, E.: «Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften», en *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, 19-44.

² Hay una elaboración previa en el curso de 1928/29, *Introducción (o Iniciación) a la filosofía*, en los capítulos segundo y quinto (GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, 26-67, 149-191) que, en cierto modo, es preparatorio de lo que aparece en este texto.

³ GA 5, Hw, DZW, 86, trad. 85-86.

⁴ Cf. Ibid., 76-77.

⁵ Ibid., 71, trad. 77.

determinado rasgo fundamental de los fenómenos»⁶ del ámbito abierto y es este el que marca «la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto»⁷. En ello puede ya entreverse algo que tendrá que aclararse todavía en lo sucesivo, pero que ya se ha apuntado en lo anterior: el vínculo no es con las cosas allí abiertas, ni tampoco con la apertura o simplemente con el sector abierto, sino que este es primero con (o está marcado previamente por) el *proyecto* al que llamamos *ciencia moderna*. Según Heidegger ese vínculo es «el rigor de la investigación»⁸.

La más representativa de las ciencias y la que marca la pauta a las demás, por haberse instalado en ella en primer lugar el *proyecto* «ciencia moderna», es la *física matemática*. Digamos que, desde el momento en que la física es ya siempre de antemano matemática, su carácter es «moderno» a diferencia de cualquier otra «física» anterior. La «física», en general y cotidianamente, es el conocimiento de aquello con «carácter corpóreo y material en su movimiento»⁹. A la *física moderna* «se [la] llama matemática porque aplica una matemática muy determinada en un sentido eminente»¹⁰. Heidegger aclara desde el significado griego de *tà mathémata*¹¹ que «matemática» o «matemático» significa lo conocido de antemano. El sentido eminente en el que la física moderna aplica la matemática consiste en que esta se configura según una forma de carácter matemático y, por consiguiente, «gracias a ella [a la matemática] y por mor de ella, algo [en y para la física] se constituye por adelantado y de modo señalado como lo ya conocido»¹².

Según Heidegger, esto es una *decisión* que afecta por entero a todo lo que, a partir de ese momento, se va a considerar como *conocimiento*, a saber, a la naturaleza y, sobre todo, a lo que va a significar conocer la naturaleza. Este conocimiento buscará, por fundamentarse en las matemáticas: «la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal»¹³, donde «movimiento» significa cambio de lugar. Pues bien, precisamente porque esta física es *matemática*, o sea, se constituye

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

⁸ Ídem.

⁹ Ibid., 78, trad. 78.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Véase, el análisis de Heidegger de este vocablo griego, comentando a Aristóteles, en el párrafo 15 del curso sobre el *Sofista* de Platón, «Orientación general sobre la esencia de la matemática según Aristóteles», GA 19, *Platon: Sophistes*, 100-121.

¹² GA 5, Hw, DZW, 78, trad. 78.

¹³ Ídem.

sobre un *a priori*¹⁴, y en este sentido lo que pretende conocer es esa *cohesión entre puntos*, resulta que:

Ningún movimiento ni dirección del movimiento destaca respecto al resto. Todo lugar es igual a los demás. No hay ningún punto temporal que tenga supremacía sobre otro. Toda fuerza se determina por aquello, o lo que es lo mismo, es sólo aquello que tiene como consecuencia el movimiento, esto es, la magnitud del cambio de lugar en la unidad de tiempo. Todo proceso debe ser considerado a partir de este rasgo fundamental de la naturaleza.¹⁵

Pues bien, si no hay puntos señalados, ni temporales ni espaciales, y si tampoco hay movimientos destacados, digamos, los circulares con respecto a todos los demás, o los rectilíneos entre sistemas, etc., entonces, todos los puntos y todos los movimientos quedan homologados. Esta homologación la da precisamente la matemática, para la cual dicha homologación de los elementos es consustancial a sí misma (véase 5.3), de modo que, a partir de que la física se vincula de antemano a este carácter, este proyecto tiende a nivelar todo lo que se considere fenómeno (natural o, siendo más precisos, *físico-matemático*) bajo él. A su vez, el mismo proyecto queda asegurado en la medida en que todos los pasos y procesos implicados en la investigación *física* se fundamenten en él, es decir, en este *rigor* de la investigación. «El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud»¹⁶.

De esta vinculación, por ejemplo, se sigue que se termine imponiendo modelos de explicación del movimiento de los astros heliocéntricos; no porque, de repente, se abandone el geocéntrico, sino porque se abandona cualquier vínculo a movimientos y puntos espacio temporales concretos previamente definidos. Los modelos se imponen solo y exclusivamente por economía de fórmulas (o sea, porque se aplica el principio de la «navaja de Ockham»), es decir, porque esa *exactitud* que caracteriza ahora el *rigor de la investigación* es la que vincula de antemano, tanto a la exactitud de los cálculos, como a no privilegiar punto o movimiento alguno. También por esto mismo, ese *rigor*, o sea, la *exactitud*, pasa a ser el *método* mismo de la investigación, método que se caracteriza por la matemática (véase 5.2 y 5.3)¹⁷.

¹⁴ Sobre *juicios sintéticos* que, siendo *sintéticos*, no analíticos, son previos a la contingencia de que se observen materialmente o no por alguien.

¹⁵ Ibid., 78-79, trad. 78.

¹⁶ Ibid., 79, trad. 79.

¹⁷ Una exposición detallada de lo que se acaba de resumir y de aspectos que aparecerán a en los apartados referidos entre paréntesis puede encontrarse en el párrafo 18, «La ciencia natural matemática moderna y la gestación de la crítica de la razón pura», del curso sobre Kant de 1935/36, *La pregunta por la cosa*; GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, 65-108.

De todos modos, la física sigue siendo, en general, conocimiento de lo corpóreo y material en su movimiento y, por tanto, sigue siempre siendo también «empírica», es decir, debe observar hechos. Esto quiere decir que el conocimiento (también en cierto sentido el matemático) es siempre «empírico», *contingente* (en el caso de la matemática, la contingencia radica en si se demuestra o no un teorema, se resuelve un cálculo o si se lo plantea, etc.). Pero, debido a su carácter *matemático*, el conocimiento busca en esos hechos su «fijación» y «constancia», es decir, busca *reglas*, *leyes*, a saber, la constante en las transformaciones (o movimientos) de lo corpóreo y material en la *necesidad* del transcurso de esas transformaciones (o movimientos). En efecto, como dice Heidegger: «Sólo en el horizonte de regla y ley adquieren claridad los hechos como hechos que son»¹⁸, y, por consiguiente: «La investigación de hechos en el ámbito de la naturaleza es, en sí, exposición y preservación de reglas y leyes»¹⁹.

En este sentido, la *investigación* procede siempre en la forma de la aclaración de hechos, que radica en la búsqueda de la revelación (el establecimiento de los cálculos matemáticos) de reglas y leyes. Es evidente que el *investigador* no se queda esperando a la mera observación (como en el modelo aristotélico de la *empeiría* o el *experimentum* medieval-escolástico), sino que *interroga*. Su *observar* es un *interrogar*, es decir, su *mirada* está dirigida. Esta dirección de la *mirada* consiste en una búsqueda de la aclaración de los hechos, la cual, a su vez, nos dice Heidegger, «tiene siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido»²⁰. Esto implica que el proceder de la física-matemática conlleva la experimentación, pero todo experimento está precedido por el establecimiento *hipotético* de las leyes que se pretenden desmentir o demostrar²¹. En este sentido, lo que pretende la *ciencia* en tanto que *investigación* es lograr la confirmación de esas *regularidades*, de tal modo que las cosas (lo ente, en general y en su conjunto) queden *disponibles* para el *trato* con ellas de la manera más «libre» posible; un *trato* que, entonces, está mediado por el carácter *matemático* de mis propios «planes» (o *cálculos*), es decir, de mis estrategias. Por consiguiente, el objetivo de la *ciencia moderna* es la *disposición* de lo ente. Esta *disposición* depende, en efecto, del *cálculo*, es decir, de la predicción y anticipación en cuanto al transcurso de los movimientos y la explicación aclaratoria de lo pasado como «ajuste de cuentas». Heidegger dice, en este sentido, que:

¹⁸ Ibid., 80, trad. 80.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

²¹ «Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo». Ibid., 81, trad. 80.

La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que busca al ser de lo ente en dicha objetividad.²²

La *objetividad* se aplica, entonces, a todas las ciencias y, en ese sentido, todas son «matemáticas», o sea, toman su modelo de las llamadas «ciencias naturales»²³, es decir, de la física-matemática moderna. En el capítulo 3 ya apareció brevemente que, mínimamente, la objetividad radica en el carácter de universalidad y neutralidad. Este es el carácter que, justamente, está apareciendo como aquello que la *ciencia* persigue: la objetividad, o sea, lo universal y neutro. Que la *ciencia* lo persigue quiere decir que ella misma exige esto de sus *enunciados*; así, este *perseguir* es lo que le da la *norma* para sí misma.

Es precisamente este carácter de objetividad el que da seguridad (el que *asegura* que los *cálculos* darán predicciones para anticiparnos y aportarán explicaciones de lo que ocurrió), pero, en definitiva, el hecho de que se trate de *tener seguridad*, como estamos viendo, implica que «la ciencia se convierte en investigación [y, por tanto, en *ciencia moderna*] única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación»²⁴. La verdad tiene que haberse transformado en *certeza*²⁵, siendo esta la *decisión* sobre su esencia. ¿En qué queda, entonces, la interpretación sobre lo ente? Enseguida se dará una primera respuesta.

Pero, de momento y continuando con la exposición, considérese que la necesidad de objetividad implícita en la noción de verdad como *certeza* implica, necesariamente, la urgencia de la investigación por limitar el ámbito de estudio, es decir, el sector de objetos considerados a fin de llegar a esa objetividad (cumplir con el rigor de la exactitud y lograr que los enunciados dados por la investigación sean universales y neutros). Por consiguiente, conlleva la especialización de los campos. Esta especialización, en la medida en que se desprende del mismo carácter matemático de la ciencia, «no es la consecuencia sino la causa del

²² Ibid., 86-87, trad. 86.

²³ Heidegger en este texto diferencia entre «ciencias matemáticas o naturales» y «ciencias del espíritu». Para el desarrollo expositivo que se sigue aquí, esa diferencia, que se basa fundamentalmente en que las ciencias del espíritu, o sea, principalmente la *historia*, no son exactas y, por tanto, en que su *rigor está en la inexactitud*, no es fundamental y nos llevaría muy lejos discutirla.

²⁴ Ibid. 87, trad. 86.

²⁵ Cf. GA 6.2., *Nietzsche II*, 383-391, trad., 344-350.

progreso de toda investigación»²⁶ y, por consiguiente, pertenece al carácter *moderno* de la ciencia.

Finalmente, junto a la especialización, Heidegger considera el rasgo de «la empresa»²⁷. Este rasgo indica que la ciencia deja de ser una labor de «eruditos», de personas más o menos aisladas que «hacen descubrimientos», para ser una actividad organizada institucionalmente, planificada y controlada, que se *mide* por sus *resultados*.

Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo conjunto y planificable de los modos del método, que exigen el control y planificación recíprocos de los resultados y regulan el intercambio de las fuerzas de trabajo, no son, en absoluto, como medidas, las consecuencias externas del hecho de que el trabajo de investigación se extienda y ramifique. Por el contrario, esto se convierte en la señal muy lejana y aún incomprendida de que la ciencia moderna está empezando a entrar en la fase más decisiva de su historia. Sólo ahora empieza a entrar en plena posesión de su propia esencia.²⁸

Nótese que Heidegger acaba de hacer depender de este fenómeno lo que, en general, y desde cierta lectura de la obra de Marx²⁹, llamamos «sociedad civil». Desde esa misma lectura, es decir, desde Marx, esta es aquella «sociedad» (o situación histórica empíricamente dada) que consiste en una *estructura económica*. La noción de «estructura» está aquí usada en el mismo sentido que en SZ, pero de ella me ocuparé más adelante en el apartado 5.3. Sin embargo, de ese uso se conservará, ciertamente, el que se trate de «algo» estrictamente *eidético*³⁰, fenomenológico, y, por consiguiente, solo observable en los «reales» (en sentido amplio) en los que una *estructura* se realiza. Por «económica» entendemos, precisamente, que el carácter de los «reales» en los cuales se realiza esta *estructura* denominada «sociedad civil» son observables *físico-matemáticamente*. Esto no quiere decir que esos «reales» sean «económicos»,

²⁶ GA 5, Hw, DZW, 83, trad. 83.

²⁷ Cf. Ibid., 97-98.

²⁸ Ibid., 84, trad. 83-84.

²⁹ Esta lectura puede leerse, por citar los que han sido más relevantes en esta investigación, en: Ruíz Sanjuán, C.: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica de El capital*, Madrid: Siglo XXI, 2019; Heinrich, M.: *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, trad. César Ruíz Sanjuán, Madrid: Guillermo Escolar, 2018; Ramas San Miguel, C.: *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid: Siglo XXI, 2018; Martínez Marzoa, F.: *La filosofía de «El capital» de Marx*, Madrid: Abada, 2018; y, *El concepto de lo civil*, cit.; Nieto, M.: *Cómo funciona la economía capitalista*, Madrid: Escolar y mayo, 2015; este último polemiza con Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L.: *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid: Akal, 2010; Derrida, J.: *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1993.

³⁰ Sobre la noción fenomenológica de «éidos», véase Moreno Márquez, C.: «Eidos y periferia. rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida», en *Recerca: revista de pensament i analisi*, N.º 12, 2012, 23-51.

sino que, para decir que son esos los «reales» en los que se realiza esta *estructura*, decimos que ella es *económica*. Lo que se ha expuesto a propósito de la *ciencia*, por tanto, describe esta sociedad, es decir, describe la situación histórica en la que estamos³¹, en la medida en que muestra cómo se entienden esos «reales».

La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella.³²

Esto nos pone sobre la pista acerca de qué interpretación de lo ente se ha *decidido* en la Modernidad y, sobre todo, cómo es nuestro horizonte. Lo ente nos está apareciendo como lo *disponible*, lo que *puedo dominar* mediante el cálculo. Este aparecer, lo muestra el fenómeno de lo gigantesco³³, el cual está tanto en lo extremadamente pequeño de la física atómica, como en lo elevadamente grande del poder destructivo de la bomba atómica o la posibilidad de eliminar lo *gigantesco* de las distancias (con el avión y, para Heidegger, la radio³⁴, pero todavía más para nosotros con el flujo de datos de la red). «Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande»³⁵.

³¹ En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger dice que «el proceso fundamental [Der Grundvorgang] de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la reproducción representadora. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que pueda llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas». GA 5, Hw, DZW, 94, trad. 92 (modificada). En este sentido, Heidegger ha expuesto que la ciencia es una «visión de mundo», a saber, la científica o científicista junto con la antropológica o la humanista. Aquí no voy a discutir esta noción, pero lo que Heidegger describe no es meramente un «estado de opinión», sino el modo como se nos presenta la propia situación histórica, a saber, como una suerte de lucha entre «visiones de mundo», para la cual se «pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas» Ídem., trad. 93.

³² Ídem.

³³ Cf. Ibid., 95-96; GA 65, BzPh, 135-138 y 441-443; podemos decir que, en este último texto, la esencia de ese fenómeno se deja describir por la noción de *die Machenschaft* (que se suele traducir por *maquinación*, pero que tiene principalmente que ver con la noción de poder y *voluntad de poder* en la lectura que Heidegger hace de ello), la cual sería el recurso para describir la *esencia* de lo que este fenómeno alumbra. De esto resulta que: «Las características peculiares de la modernidad pueden rastrearse en la supremacía cada más generalizada y, sin embargo, discreta de la maquinación (*der Machenschaft*) y sus innumerables procesos técnicos, como, por ejemplo, la reducción continua a las existencias (*Bestandes*) bio-genéticas, la virtualización de la economía y el correspondiente poder del dinero, la formalización del derecho y el desvanecimiento de la política». Gorgone, S.: «Machenschaft und Totale Mobilmachung: Heidegger *Besinnung* als Phänomenologie der Moderne», 56, en *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 49-69. Véase, asimismo, el trabajo de Alexandre Schild, «*Machenschaft?* – La tournure de fond en comble *grecque* ... de la seule et unique histoire-destinée [*Geschichte*] de l'estre ! (1^{ère} partie)», en *Heidegger Studien*, Vol. 33, 2017, 175-198 (donde se puede leer una crítica rigurosa a la lectura de Peter Trawin, cf. 182-194) y «*Machenschaft?* – La tournure de fond en comble *grecque* ... de la seule et unique histoire-destinée [*Geschichte*] de l'estre ! (2^{ème} partie)», en *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 147-190. Por otro lado, y en un tono más afín al que aquí se sigue, véase: Duque, F.: «Lo que resta de noche hasta el fin de las cosas», en *Sileno*, Vol. 11, 2001, 92-103.

³⁴ Cf. GA 7, VA, *Das Ding*, 167-168.

³⁵ GA 5, Hw, DZW, 95, trad. 93.

Así, lo *gigantesco* pasa de ser una mera «cantidad» a una *cualidad*, al modo como se nos presentan las cosas. En este sentido, la interpretación de lo ente que se revela y se impone en la Modernidad es la de la dominación incondicionada (*gigantesca*) del mismo; una dominación que pasa a ser *incalculable* y que está determinada por la metafísica moderna de la subjetividad.

Como se sabe, la figura metafísica que fundamenta esta interpretación de lo ente (la cual es, según Heidegger, la última figura de la metafísica moderna de la subjetividad) es la *voluntad de poder*³⁶, que Heidegger analiza desde la obra de Nietzsche. En dicha expresión, por una parte, «voluntad», *Wille*, quiere decir «querer», *wollen*, pero no un «querer esto o lo otro», sino «querer querer». Esto significa que lo que se quiere es *poder*, o sea, se quiere *poder querer* lo que sea que se quiera y, en este sentido, «querer es querer ser señor»³⁷, lo cual significa, de nuevo, *poder querer*. Este querer no refiere, entonces, al mero desear, sino al «querer dar órdenes», al *ordenar*³⁸. En este sentido, la propia *voluntad de poder* se quiere a sí misma, porque su querer no es el de aspirar a algo que no tiene, sino a lo que ya tiene a su disposición. Así, lo esencial de esta *voluntad*, en tanto que se quiere a sí misma (se autoconserva), es que siempre *quiere más* (se acrecienta). Si la interpretación de lo ente es la *voluntad de poder*, ello quiere decir que lo que impera o el modo como se *trata con* los entes es instalados en la *autoconservación* y el *acrecentamiento del poder*, de la posibilidad de *dominio* sobre el ente. Y esto es lo que significa el segundo miembro de la fórmula: «El poder sólo es tal poder mientras siga siendo aumento de poder y se siga ordenando “más poder”»³⁹. En este «querer» de la *voluntad de poder* se incluyen, entonces, lo *medios* para llegar a ese *siempre más*. «Los medios esenciales son las condiciones de sí misma que dispone la propia voluntad de poder. Nietzsche llama a dichas condiciones, valores»⁴⁰. Las cosas, en este sentido, es decir, en la medida en que rige la *voluntad de poder*, aparecen o se nos presentan, en tanto que *disponibles para el cálculo* mediante la *ciencia*, como *valores*⁴¹, o sea, según

³⁶ La clave de esta figura (que iremos desglosando poco a poco) es que «la voluntad humana “necesita una meta, y prefiere la *nada* antes que *no querer*”. Pues la “voluntad”, en cuanto voluntad de poder, es: poder del poder, o como igualmente podemos decir: *voluntad de voluntad*, voluntad de permanecer arriba y de poder ordenar. Aquello ante lo que la voluntad retrocede espantada no es la *nada*, sino el *no querer*, la aniquilación de sus propias posibilidades esenciales» GA 6.2, *Nietzsche II*, 54, trad. 59.

³⁷ GA 5, Hw, NWG, 234, trad. 211.

³⁸ «En la orden el que ordena obedece (y no precisamente después del que ejecuta la orden) a esa disponibilidad y a ese poder disponer y, de este modo, se obedece a sí mismo». Ídem., trad. 211-212.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Íbid., 237, trad. 214.

⁴¹ «En una anotación (1887/88) Nietzsche dice lo que entiende por valor (Voluntad de Poder, afor. 715): “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir”.

nuestra *estimación* de ellas. Pero antes de decir algo más acerca de esto, hay que ver qué *decisión* sobre la esencia de la verdad lleva pareja esta interpretación. Más arriba ya ha aparecido que esta *decisión* toma a la verdad en su esencia como *certeza*.

5.2. Una *certeza*

La descripción ingenua del apartado 4.3.2 nos llevó a un lugar clásico de la filosofía de Heidegger o, más bien, de su trabajo de interpretación de la historia del pensamiento⁴²; se trata de la fundamentación cartesiana del nuevo fundamento para la Modernidad liberado del arraigo a la «verdad revelada»⁴³, una fundamentación que es, en gran medida, pregunta por el *método*, por el camino⁴⁴ para alcanzar esa liberación. Esta «liberación» lo es de los contenidos de antemano vinculantes, de tal modo que la Modernidad tiene que buscarse nuevos vínculos; «por eso, lo que es puesto a sabiendas como vinculante aparece bajo numerosas formas y enmascaramientos»⁴⁵. Así:

La tradicional pregunta conductora de la metafísica –¿qué es el ente?– se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a [la preposición parece un error] (sic.) la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y

»La esencia del valor reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración. Valor significa el punto de vista para mirar que enfoca algo o, como decimos, que cuenta con algo y por eso tiene que contar con otra cosa. El valor está en relación interna con un tanto, con un quantum y con el número. Por eso, los valores (Voluntad de Poder, afor. 710 del año 1888) se ponen siempre en relación con una “escala de número y medidas”». Ibid., 227-228, trad. 205-206.

⁴² Para lo que sigue, cf., especialmente, GA 6.2. *Nietzsche II*, 112-190, y 363-413.

⁴³ «La revelación bíblica, que según ella misma lo indica se apoya en la divina, enseña que el ente ha sido creado por el Dios creador personal y es conservado y dirigido por él. Gracias a la verdad revelada, proclamada como absolutamente vinculante por la doctrina de la Iglesia, aquella pregunta –qué es el ente– se ha vuelto superflua. El ser del ente consiste en su ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*). Si el conocimiento humano quiere experimentar la verdad sobre el ente sólo le queda, como único camino confiable, recoger y conservar fervientemente la doctrina de la revelación y su tradición por parte de los doctores de la Iglesia». GA 6.2. *Nietzsche II*, 115, trad. 111.

⁴⁴ «Lo nuevo de la época moderna respecto de la medieval cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la «salvación» no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre. Por eso surge la pregunta de *cómo* puede conquistarse y fundamentarse una certeza acerca del hombre y del mundo que es buscada por el hombre mismo para su vida aquí». Ibid., 116-117, trad. 112.

⁴⁵ Ibid., 128, trad. 122; cf. Ibid., 125-130, trad. 120-123.

la edad que le sigue se vuelve edad moderna [*Dieser Wandel ist der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird*].⁴⁶

Ese *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* lo formula Descartes como *ego cogito ergo sum*⁴⁷. Heidegger nos comenta «que Descartes entiende por *cogito*, *cogitare*»⁴⁸. Esta noción no es interpretada directamente como «pensar» sino, más bien, como re-presentar (*Vor-stellen*) en el sentido de poner algo ante uno y, por tanto, que ello quede remitido a mí y, así, sea «poseído», o sea, «tomado en posesión», en el sentido de que de ello haya (o más bien *sea previamente puesta*) una *de-limitación*. Heidegger justifica esta lectura haciendo notar que la palabra *cogitare* es usada por Descartes como sinónimo de *percipere*⁴⁹. Con ello se reclama que «al *cogito* le es propio el llevar-a-sí de algo»⁵⁰, es decir, el traérselo para sí, de manera que «*cogitare* es un remitir-a-sí lo re-presentado»⁵¹. Así, la remisión indica que eso remitido-a-sí está determinado, limitado, y que ello mismo lo está como disponible para uno mismo:

Por lo tanto, algo sólo está re-mitido, representado, es *cogitatum* para el hombre, si está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de *su* disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas. *Cogitare* no es sólo un representar de manera general e indeterminada, sino aquello que se pone a sí mismo bajo la condición de que lo remitido no admita ya ninguna duda, tanto respecto de lo que es como de su modo de ser.⁵²

En este sentido, el *cogitare* tiene estatuto del «reparar», lo cual quiere decir que solo deja que se considere que *hay* algo, que algo *vale*, cuando ese *algo* no presenta *reparos*. Algo no presentar *reparos* cuando se lo tiene seguro, garantizado, cuando no quedan *reparos* que poner. Poner *reparos* es justamente lo que significa *dudar*, por consiguiente, el *cogitare* procede efectivamente de un *dubitare*. Ahora bien, «dudar» no menciona meramente aquí algo que no se tiene seguro, sino, más bien, está referido a alcanzar lo indubitable. En otras palabras, se duda para dejar de dudar en general de algo; «dudar» es el método, el camino para que ya no tener que dudar más de algo, que ese algo esté, en efecto, asegurado, que sea sin reparos.

⁴⁶ Ibid., 125, trad. 119.

⁴⁷ «Descartes enuncia esta proposición como un conocimiento claro y distinto, indubitable, es decir como un conocimiento primero y de rango supremo en el que se funda toda “verdad”». Ibid. 131, trad. 124.

⁴⁸ Ibid. 133, trad. 126.

⁴⁹ Cf. Ídem.

⁵⁰ Ibid., 134, trad. 127.

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem.

Pero, es más, el *ego cogito*, en tanto que aquello que *cogitat*, es siempre y en cada caso *me cogitare*, «representarse a sí mismo», o sea, autorreferencia, auto-ponerse a sí mismo como remitido a sí en cuanto a la posibilidad de «posesión». Que sea eso «siempre» quiere decir que lo es en cada *me cogitare*, que la «auto-posición» está dada en cada *me cogitare*, luego, que el *representar algo* (en el sentido dicho) es siempre un representar-se. El *representar*, en este sentido, siempre implica al *representante*. Ahora bien:

Que el representar y el re-presentante sean co-representados en el re-presentar humano no quiere decir, en verdad, que el yo y su re-presentar se encontrara, por así decirlo, fuera del re-presentar como objetos diferentes de este representar y, con posterioridad, se integraran en el entorno de lo re-presentado. En verdad, la equívoca formulación de que el representante y su representado son co-representados en todo representar expresa precisamente la pertenencia *esencial* del re-presentante a la constitución del re-presentar.⁵³

En otras palabras, que el *ego* del *ego cogito*, en tanto que *cogito ist cogito me cogitare*, acompaña a todas las representaciones, no meramente como una más, sino como el garante mismo de todas ellas. El *ego cogito* es, en este sentido, *certeza*, es la *certitudo misma*, es decir, no cabe ningún *cogitatum* (ninguna *cogitatio*) que no sea, además, *me cogitare*, luego, el *ego cogito*, es, en definitiva, la *certeza* misma o, más bien, el carácter de *cierto* de toda cosa *cierta*. «Para el representar así caracterizado, el *sí mismo* del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento⁵⁴. El *sí mismo* es *sub-iectum*»⁵⁵; por consiguiente, la proposición *ego cogito ergo sum*⁵⁶ es el *subiectum* mismo, lo que siempre ya subyace, la base o el suelo para o de todo, o sea, el *fundamento incondicional e inquebrantable de la modernamente decidida esencia de la verdad*, la cual es, entonces, la *certeza* que ese *ego cogito* es⁵⁷.

⁵³ Ibid., 137, trad. 129.

⁵⁴ Cf. GA 5, Hw, DZW, 106-111.

⁵⁵ GA 6.2, *Nietzsche II*, 137, trad. 129; asimismo, cf. ss.

⁵⁶ Téngase presente, de todas formas, esta aclaración de Heidegger: «“*Cogito sum*” no dice ni sólo que yo pienso, ni sólo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia. La proposición habla de una conexión entre *cogito* y *sum*. Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo *mi* ser está determinado esencialmente por este representar, sino que mi representar, en cuanto *re-praesentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [*Präsenz*] de todo representado, es decir, sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir, sobre el ser de este mismo en cuanto ente.» Ibid., 143, trad. 135.

⁵⁷ «La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como re-presentatividad y la verdad como certeza. Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma*, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida». Ídem. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que: «Es sólo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad, si quiere ser como individuo o como comunidad, si quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo dentro de un organismo, si

En la medida, entonces, en que con *ego cogito ergo sum* lo que se nombra es «algo así como el sujeto en el sujeto»⁵⁸, por tanto, aquello que siempre está subyaciendo a toda re-presentación de esto o lo otro, podemos decir que se trata del carácter *de antemano cierto* de la cosa⁵⁹. A este carácter Descartes lo llama también *res cogitans*. Así, la *res cogitans* es, en definitiva, *cierta* por cuanto ella misma ha sido encontrada desde la *certeza* misma. La *res cogitans* tiene, por tanto, *validez, verdad*, de manera que todo lo que tenga ese modo de ser, el modo del *me cogitare* en cuanto continuación de la proposición *ego cogito ergo sum*, será *certum* y, por consiguiente, tendrá carácter de *res* (esto es, de «cosa», de algo efectivamente ahí presente) como cierta, segura, garantizada, válida, verdadera, pues lo que la determina será la proposición *ego cogito ergo sum*. Así, en efecto, *cogitare* es *dubitare*, es decir, consiste en *reparar* en que esto o aquello, por ejemplo, en que el paraguas «esté en cada caso puesto en seguro dentro del círculo de la disposición calculante»⁶⁰, *disponible*, por tanto, para mis *cálculos*, por ejemplo, para llevármelo en un día de lluvia *con la seguridad o garantía* de que si llueve me mojaré lo menos posible. Lo *seguro*, lo *cierto*, lo *sin reparos*, lo *garantizado* es, entonces, lo que (me) *vale*, aquello con lo que me quedo, lo que considero *verdadero*, aquello con lo que puedo hacer *cálculos* o con lo que puedo contar. Pero también, por ello mismo, de lo que *dispongo*, lo que tengo a mi arbitrio, pues lo *tengo* como *objeto*, o sea, *objetivamente*, como lo *re-presentado* por mí. Aquello que se diga *objetivamente* de algo (lo que se *represente*) es, por sí mismo, *neutro* y, al mismo tiempo, lo así dicho es *universal* (se cumple, bajo determinadas condiciones, siempre). Por consiguiente, dada la *objetividad* de lo ente, este no determina (aunque sí limita) para qué me *valgo* de él, sino que soy «yo» el que «decide» ese *para qué*, y esto quiere decir también que cuanto más lo *conozco*, cuantas más determinaciones *ciertas* pueda dar de ello o tenga a mi disposición, más independiente seré de eso.

quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo o como la humanidad general del hombre moderno, si quiere y debe ser el sujeto que *ya es en tanto* que ser moderno. Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho». GA 5, Hw, DZW, 92-93, trad. 91.

⁵⁸ GA 6.2, *Nietzsche II*, 144, trad. 135.

⁵⁹ En este sentido, se impone la subjetividad del sujeto como garantía de la certeza misma: «La metafísica de la Modernidad comienza y tiene su esencia en el hecho de que busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto, la certeza. Según las palabras de Descartes, se trata de *firmiter et mansurum quid stabilire*, esto es, conseguir mantener algo firme y estable. Esto estable, en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto eso que permanentemente se presenta, que subyace siempre en todas partes (*ὑποκείμενον*, *subiectum*). También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el *ὑποκείμενον*. En la medida en que Descartes busca ese *subiectum* en la vía prediseñada de la metafísica, y pensando la verdad como certeza, encuentra el *ego cogito* en cuanto eso permanente presente. Así es como el *ego sum* se convierte en *subiectum*, esto es, el sujeto se convierte en autoconciencia. La subjetividad del sujeto se determina a partir de la certeza de esta conciencia» GA 5, Hw, NWG, 238, trad. 215.

⁶⁰ GA 6.2, *Nietzsche II*, 134-135, trad. 127.

Dicho esto, la *res cogitans* puede interpretarse como el aspecto de lo «absolutamente» *cierto* que tiene toda *res cierta*, a pesar de que ninguna cosa cierta sea *absolutamente cierta*. Esto último justifica que Heidegger interprete que: «La seguridad de la proposición *cogito sum (ego ens cogitans)* determina la esencia de todo saber y de todo lo que puede saberse, es decir, de la *máthesis*, es decir, de lo matemático»⁶¹. Pues bien, eso, la *máthesis*, lo matemático, no es solo una *certeza*, sino el fundamento para toda *certeza*, o sea, para toda *seguridad* o posibilidad de *garantía* para con las cosas y, por consiguiente, eso mismo tiene carácter de *a priori* por estar fundamentado en la proposición fundamental del *ego cogito ergo sum*. Con esto, en efecto, estamos respondiendo a las preguntas sobre qué decisión hay sobre la esencia de la verdad y sobre la interpretación de lo ente. Ahora bien, a continuación de la cita anterior, Heidegger todavía dice algo más que es importante comentar y que seguirá comportando responder a esas preguntas:

Por eso [porque la proposición determina la esencia de la *máthesis*] sólo es comprobable y constatable como ente aquello cuya a-portación garantiza una seguridad tal, o sea, aquello que es accesible por medio del conocimiento matemático y fundado sobre las «matemáticas». Lo accesible matemáticamente, lo que es calculable con seguridad en el ente que no es el hombre mismo, en la naturaleza inanimada, es la *extensión* (lo espacial), la *extensio*, dentro de la cual pueden contarse el espacio y el tiempo. Sin embargo, Descartes iguala inmediatamente *extensio* con *spatium*. Por eso el ámbito no humano del ente finito, la «naturaleza», es concebida como *res extensa*.⁶²

5.3. A propósito de la noción «continuo ilimitado»

Debe tenerse en cuenta ahora que no se pretende comentar meramente a Descartes, ni siquiera a la interpretación heideggeriana de Descartes⁶³. Estamos tratando de entender qué esencia de la verdad es la que está ya siempre *decidida* y que es indisoluble de una interpretación sobre lo ente tal que determina nuestro horizonte. Teniendo esto en cuenta, de lo anterior se sigue que lo «matemático» se entiende como fundamento del conocer (o sea, de la *ciencia*, como ya ha aparecido) porque es *a priori claro y distinto* y, en este sentido, *inmanentemente indubitable* (o con fundamento en lo que sí lo es «absolutamente», a saber, el *ego*

⁶¹ Ibid., 145, trad. 137.

⁶² Ibid., 145-146, trad. 137.

⁶³ Para una interpretación de Descartes que se confronta, también, con Heidegger, véanse los trabajos de Jean-Luc Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris: J. Vrin, 1975; *La théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de la l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris: Press Universitaires de France, 1986.

cogito), luego, por tanto, *garante de seguridad*. Lo enunciado *more matemático* tiene *garantías* de que de ello se habrá *dudado* lo suficiente (metodológicamente hablando) como para ya no dudar más. En este sentido, lo que la matemática da es un *orden* al que atenerse, una *composición reglada* de aquello en lo que se puede tener garantías y en qué sentido se las tiene. Además, resulta que eso que lo matemáticamente enunciado garantiza puede tenerse como *disponible para* lo que yo (o cualquiera) quiera (dentro de los límites de eso garantizado, o sea, de esa garantía que da lo matemático). De ahí que Heidegger identifique a lo matemático como lo calculable. De aquello asegurado por lo matemático se puede tener la seguridad de que se podrá contar con ello para los propios *cálculos*, pues lo matemático nos da un *orden*, una *composición reglada*, esto es, un *cálculo seguro* para esto o lo otro.

«Cálculo» quiere decir, a partir de lo que llevamos expuesto en este capítulo, la posibilidad de expresar relaciones de posiciones y distancias mediante representación en puntos y líneas sobre un plano y expresiones algebraicas que correspondan biunívocamente con ese plano, es decir, mediante geometría y álgebra. A lo que sea expresable de este modo se le podrá aplicar una *aritmética* y a ello se lo llamará, efectivamente, «cálculo»⁶⁴. Las relaciones entre posiciones y distancias son a su vez captables como contingencias «medibles», o sea, se puede siempre determinar «desde dónde y hasta dónde» va esto o aquello, tal que la *medición* se expresa ya en algún sistema susceptible de traducción geométrica y algebraica.

Pues bien, a eso, a lo *calculable con seguridad*, a la *ordenación* a la que uno puede atenerse, lo llama Descartes *extensio*, la *extensión*, o sea, la *res extensa* (que es identificado por Descartes como «la naturaleza»). Si bien (como dice Heidegger) Descartes lo identifica directamente con el *spatium*, se trata tanto de lo que es espacial como temporal. En otras palabras, se trata de lo intramundano, o sea, lo que cabe ser *ordenado* (*calculado con seguridad de antemano*) *more matemático* y, por consiguiente, lo *medible*. Por tanto, se trata, en definitiva, de lo que pertenece a la *física moderna*. Podemos, ahora, formular una pregunta que, para responderla, habrá que poner en juego la noción de «continuo ilimitado», lo cual nos obligará a no suponerla, sino a encontrarla, a que sea *fenomenológicamente* reconocible. La formulación sería: si todo esto se ha tenido que fundamentar porque los contenidos de las cosas han dejado de vincular de antemano (recuérdese que no se consideran señalados ni lugares, ni tiempos, ni movimientos), es decir, si todo esto responde a que la *presencia* de las cosas ya

⁶⁴ Sería muy osado pretender que esto fuese otra cosa que un intento por leer detenidamente los textos de Heidegger, pero también es evidente que se está pensando en más cosas que las que se suelen asumir en el horizonte de discusión heideggeriano, por ejemplo, se está pensando en la obra de David Hilbert *Grundlagen der Mathematik I und II*, Berlin: Springer, 1968 – 1970.

no se *encuentra* simplemente, sino que hay que *encontrarle previamente fundamento*, ¿qué tipo de *presencia* se está encontrando ahora?

Por de pronto, se está encontrando la presencia de lo calculable. Lo que quepa en un cálculo matemático sí tendrá su presencia *previamente fundamentada, asegurada* y, por lo tanto, será como tal *cierto*. Esto implica que, para ese *cálculo*, no hay cosas más señaladas que otras, sino que, si *es cosa*, si cabe en la *extensio*, entonces puede expresarse en un *cálculo*, el cual está fundamentado por la proposición fundamental del *ego cogito*. Luego, por principio, tienen que poder ser *calculables*, no unas u otras cosas, sino *todas las cosas*, o sea, *todas* tienen que *caber, de antemano*, en el cálculo. Esto implica la *descualificación* de todas las cosas, es decir, que ninguna *valga* (con este criterio) por su *cualidad*, por su *irreductible presencia*, sino por su *calculabilidad*.

En otras palabras, dado que la seguridad la da el *cálculo*, las cosas solo son *seguras* en la *re-presentación (cogitatio)* de ellas como relaciones de posición y distancias expresables en un plano geométrico en correspondencia con una expresión algebraica. Se nota, entonces, lo siguiente: 1) que hay una correspondencia entre *res cogitans* y *res extensa*, o sea, entre *re-presentación* y *calculabilidad*, 2) que hay una correspondencia entre posiciones y distancias, o sea, entre *medición* y lo expresable geométrico-algebraicamente, a saber, el *cálculo* y 3) que hay una correspondencia entre el plano geométrico y el algebraico.

¿Qué correspondencia es esa? Entre el plano geométrico y el plano algebraico ocurre que un elemento (una entidad) en uno corresponde a un elemento en el otro y viceversa⁶⁵. Por consiguiente, es una *expresión geométrico-algebraica* aquella que conforma una unidad expresable mediante puntos y líneas en un plano de, al menos, dos ejes numerados; a lo que puede expresarse en y mediante ello se lo llama *cálculo*. Por su parte, entre el *cálculo* y la *medición* también ocurre que a toda *medición* le corresponde una y solo una *expresión de cálculo* y viceversa, todo *cálculo* puede traducirse (por principio, no *de facto*) en *mediciones*⁶⁶. Lo que tiene *medida expresada en un cálculo* pertenece a la *res*

⁶⁵ En principio, esto no es exacto. Leibniz criticó con éxito lo que se está expresando aquí, demostrando que ciertas operaciones realizables en el plano geométrico no tenían correspondencia en el plano algebraico, y que ciertas operaciones algebraicas no eran expresables en el plano geométrico (a esto último se lo llamó cálculo infinitesimal). Pero para lo que nos interesa aquí podemos prescindir de estos detalles; cf. Martínez Marzoa, F.: *Cálculo y ser: aproximación a Leibniz*, Madrid: Visor, 1991.

⁶⁶ Hay que añadir, sin embargo, que mientras de la relación entre lo geométrico y lo algebraico se deduce un isomorfismo entre los conjuntos, ello no ocurre con la *medición* y el *cálculo*, pues mientras el *cálculo* es, por definición, *siempre de antemano* y, por tanto, comporta necesidad, la *medición* es explícitamente *empírica* y, por consiguiente, contingente, o sea, dependiente del grado de exactitud de los instrumentos de medida. Esto quiere decir que la medición solo es *tendencialmente exacta*, siempre cabe afinarla más.

extensa. Finalmente, asimismo, entre la *res extensa* y la *res cogitans* ocurre que todo lo que pertenezca como elemento del conjunto de la *extensión* tiene uno y solo un elemento correspondiente del conjunto de la *representación* y viceversa. De nuevo, solo en principio, no *de facto*, y donde ello mismo, el que haya uno y solo uno es lo que dirime si en una *representación* hay *certeza* y si una *extensión* (o sea, la *medida expresada en un cálculo*) es *cierta*.

Se sigue, por tanto, que la correspondencia es en cada caso, a pesar de los matices, la misma, a saber, una correspondencia biunívoca. Con lo dicho podemos responder a la pregunta anterior por la *presencia* de las cosas que ahora (cuando han dejado de vincular de antemano unos u otros contenidos) estamos encontrando. Esa *presencia* es aquella que queda avalada por la correspondencia que se acaba de exponer. Esto conlleva algo que no es, como tal, resultado de lo inmediatamente dicho, sino resultado de que sea este el modo como se le reconoce *presencia* a las cosas.

Antes de enunciar este resultado, insisto en recordar que este reconocimiento de la *presencia* de las cosas presupone la *descualificación* de estas. De hecho, los elementos de cada uno de los conjuntos que se han nombrado tienen que ser, por principio, *descualificados*, es decir, no puede haber, por principio, por ejemplo, un punto del plano geométrico que sea el último, por cuanto ello lo cualificaría con respecto al resto. Siempre cabe otro punto y otro y otro y otro. Esto quiere decir que todos los conjuntos antes dichos son *continuos ilimitados* o tienen la forma de un *continuo ilimitado*, es decir, que siguen *ilimitadamente* tanto hacia un lado como hacia el otro. La *ilimitación* del continuo que son cada uno de los conjuntos es consecuencia directa de que ninguno de los elementos, para que pertenezcan a esos conjuntos, está cualificado de antemano, sino justo lo contrario, son elementos, por principio, *descualificados*.

Pues bien, el resultado es que ninguno de esos conjuntos, como tal, puede ser independiente de aquel con el que guarda relación, es decir, ninguno tiene presencia «positiva» sino tan solo por oposición al otro, o sea, cada conjunto no es sino la *negación* del otro. Donde efectivamente termina uno, por así decir, necesariamente empieza el otro y viceversa. ¿Por qué tiene que ocurrir esto último necesariamente, y ello, en el sentido de que es *resultado* de la *presencia* que ahora se le reconoce a las cosas?

Porque de no ser así tampoco habría manera de saber «por dónde cortar» en cada conjunto, es decir, cuándo tendríamos una delimitación *válida, cierta*, o sea, *una cosa*. Ya que, si fuesen independientes, en la medida en que no hay puntos cualificados en ninguno de ellos, sino que todos son continuos ilimitados, sería una pura y simple (o *mera*) arbitrariedad delimitar unos u otros cortes en

esos continuos. De no haber siempre dos (siempre la referencia del uno al otro) sería arbitrario decir, por ejemplo, cuándo o dónde habría una figura geométrica, o una ecuación algebraica, o un cálculo, o una medición, etc. Si lo que se ha instalado como lo obvio es la descualificación de las cosas, la ausencia de contenidos vinculantes de antemano y, por tanto, un continuo *todo* de lo mismo, o sea, si en lo que nos encontramos instalados como lo obvio es en la *forma* del continuo *ilimitado*, entonces, solo mediante la correspondencia biunívoca entre dos conjuntos (ambos, continuos ilimitados) puede determinarse con *certeza*, con *seguridad*, es decir, descartando toda arbitrariedad, dónde hay o no hay límites, es decir, cuándo y dónde termina una cosa y empieza otra.

Llegamos, entonces, a la sorprendente conclusión de que no es nada «real» lo que da *presencia* a las cosas, sino que su *presencia*, su *certeza*, su *verdad* la da el que se cumpla cierta *correspondencia* entre conjuntos, algo que, insisto, no es nada «real» (en o para ninguna cosa), sino (y no parece haber más remedio que llamarlo así) *eidético*. Pues bien, la palabra «estructura», que ha aparecido tanto en la exposición de aspectos de SZ como en apartados anteriores de este capítulo vuelve a reivindicarse de un modo todavía extraño. Es importante notar esa extrañeza.

Para ello, veamos lo siguiente⁶⁷. Supongamos un conjunto P de elementos. Los elementos del conjunto P se definen por estar en relaciones de oposición binaria (por no complicar más el asunto, pero conste que la complicación es a gusto de la imaginación del lector), de manera que el darse de un elemento no se define por la «positividad» (ni por el aspecto «real» o «natural» alguno) sino por la oposición a otro elemento del conjunto. Luego ninguno de los elementos de P tiene por qué tener nada en común, es decir, nada dice la definición del conjunto que nos obligue a pensar que estos elementos comparten algún rasgo físicamente constatable (aunque, evidentemente, tampoco nos dice que no pueda ocurrir, pero si ocurre, digamos, ello habrá sido mera casualidad y no entra en consideración para la definición de estos como tales elementos del conjunto). Así, un elemento estaría en su lugar por ser la posición 'a' con respecto a 'b', es decir, por su oposición con otro elemento del conjunto. Nótese que, entonces, todos los elementos son elementos por *negatividad* con respecto al resto de elementos del conjunto.

⁶⁷ Para la argumentación que sigue, cf. Martínez Marzoa, F.: *Lingüística y fenomenología*, cit., 11-16, *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999, 81-84. Véase, asimismo, el trabajo ya citado de Guillermo Villaverde López «Consideraciones entorno a la noción de estructura y la época moderna», en Arturo Leyte (ed.): *La historia de la nada*, cit. Para una fundamentación de la teoría de conjuntos, cf. Quine, W.: *Set theory and its logic*. Revised Edition, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

Pues bien, supongamos ahora otro conjunto Q cuyos elementos son tan desemejantes como en el anterior y que también se encuentra definido u ordenado por relaciones de oposición, al menos, binaria, es decir, un conjunto isomórfico con respecto al anterior. Ahora formulemos lo siguiente. Supongamos que se cumple que dado un elemento del conjunto P, a saber, que se cumpla la definición de oposición binaria para ese conjunto, ocurre que implica que se cumpla también la relación de oposición binaria del conjunto Q, de modo que, dado un elemento en uno de los conjuntos implica que se da uno y solo uno en el otro, es decir, se cumple relación biunívoca entre ellos. Si efectivamente algo así se cumple, entonces, podemos preguntar, ¿qué hay de común, de semejante, entre ambos conjuntos?

Dado como los hemos construido, no se podría dar como respuesta ningún rasgo de ninguno de los elementos de ambos conjuntos, pues de ellos dijimos que no tenían porqué guardar ninguna semejanza, o sea, nada que pudiera inclinarnos a pensar que un elemento fuera a corresponder a otro (por supuesto, nada salvo que corresponden). Esto no significa que no haya nada «en común» entre ambos conjuntos, de hecho, lo hay, pero ello no constituye «realidad» alguna, no es ningún ámbito de objetos (ningún elemento) o rasgo de alguno de ellos, sino, precisamente, algo de lo cual no podemos decir que sea ningún «objeto material», o sea, nada físicamente constatable. Obviamente, lo que es común a ambos es su isomorfismo y el que se cumpla la relación biunívoca entre ellos. Para referirnos a «eso» que tienen en común, podemos echar mano del vocablo «estructura» que ya nos ha aparecido para referirnos a los existenciales del Dasein.

Nótese que su uso responde, simplemente, a que tenemos que hablar de algo que no es nada «material» (en sentido amplio), sino precisamente de otro orden, el cual, implica una suerte de «ruptura» con el modo meramente «óntico» de hablar. Esta ruptura implica que el estatuto del que hablamos tiene más en común con lo que desde el discurso heideggeriano se llama lo «ontológico» o con lo que desde la misma fenomenología se llamaría lo «eidético». Ahora bien, al haber introducido este vocablo por cómo se presentaba la cosa misma de la que nos ocupábamos, se sigue que el modo de hablar de ello, o sea, el discurso que se emplee para lo que se pueda describir de eso a lo que llamamos *estructura*, será, en cierto modo, huidizo, o sea, difícilmente comportará proposiciones que simplemente se plieguen al criterio de certeza por cuanto no se tratará con ellas de *representaciones*. Esto es así y, sin embargo, resulta que esta noción de *estructura* es fundamental para que se reconozca la *certeza* misma. Así, resulta que el discurso que es *ruptura* con respecto al discurso que comporta el implícito de que lo que diga sí será algo de lo «óntico», de lo contingente, es, sin embargo, imprescindible para que ese discurso sobre lo contingente, o sea, el discurso

científico, *funcione u opere* como el discurso que termina *fundamentando la presencia de las cosas –fundamento*, entonces, derivado de esto que se acaba de decir–.

Resulta, entonces, que la *presencia* de las cosas no está en «reales» algunos, sino en la realización que son esos *reales* de algo para lo cual no nos queda más remedio que utilizar la palabra *estructura*. Pero, por lo que se dijo en el apartado 5.1, esta *estructura* que se descubre no es meramente *matemática*, ni siquiera meramente *físico-matemática*. Más bien, lo que se descubre es que precisamente porque la *presencia* de las cosas no viene de «esencias» o «naturalezas» en las cosas (no viene de sus *contenidos*), sino de su *certeza*, cabe que *dispongamos de ellas*, que las manipulemos, que las dominemos. Por eso, la *estructura* de nuestra situación histórica no es ni meramente *matemática* ni *físico-matemática*, sino, como ya dijimos (e insistimos en que el término es de Marx) *económica*, ya que si bien los «reales» en los que se realiza la *estructura* son siempre aquellos determinables *físico-matemáticamente*, el *modo de ser* de las cosas responde a esta *estructura* y no a la *física-matemática*. Esto significa que para *decir* con *validez* qué es un «árbol» se recurre a *enunciados científicos*, pero el *modo de ser* de ese «árbol» en la Modernidad no responde a esos *enunciados*, sino al carácter *eidético* de la *estructura* por la cual son esos los *enunciados válidos* y no otros. Este *modo de ser*, insisto, no es manipulable, sino que lo manipulable son los *datos* de los que *disponemos* por aquellos *enunciados*, y eso por ello que se adjetiviza a la *estructura* como *económica*. Heidegger, sin embargo, no lo expresa así. No utiliza el adjetivo «económico», ni tampoco pretende una «crítica de la economía política», sino que analiza este asunto desde el fenómeno de la *técnica moderna* y llega, preguntando por su *esencia*, a un recurso descriptivo en alemán para referirse justamente a esto de *estructura* en este sentido señalado (véase el capítulo 6).

5.4. Algunas conclusiones acerca de la *ciencia moderna*

Pues bien, podemos extraer ahora una serie de conclusiones a propósito de lo recorrido hasta aquí. En primer lugar, por *conocimiento* en la Modernidad se entiende «la *ciencia*». La *ciencia* está caracterizada por el carácter «matemático» de sus enunciados. Este carácter está fundamentado en el *nuevo* fundamento exigido por la ausencia de contenidos de antemano vinculantes, o sea, por encontrarnos de antemano instalados en la *falta de suelo*, en el continuo ilimitado, el *ego cogito ergo sum* que *marca* la Modernidad y desde donde

también se fundamenta la última figura metafísica que determina nuestra interpretación de lo ente, la *voluntad de poder*⁶⁸.

Del carácter fundamentalmente *matemático* de la *ciencia* se sigue, además, el que se conciben todos los fenómenos que pertenecen a ella como interconectados entre sí, es decir, como expresables en un *cálculo*, esto es, en un enunciado *matemático*: una ecuación o sucesión de ecuaciones. Esta concepción es una consecuencia de la noción del «continuo ilimitado», es decir, consecuencia de que se sobreentienda que el «objeto de la ciencia» no tiene un límite interno, sino que su límite no es sino la expresión matemática (el aparato matemático del que se disponga⁶⁹). En este sentido, «la ciencia es un modo, y además un modo decisivo, como se nos presenta *todo* lo que es»⁷⁰ (subrayado mío); de ahí que Heidegger diga, además, que: «debemos decir: la realidad, en el interior de la cual el hombre de hoy se mueve e intenta mantenerse, está codeterminada en sus rasgos esenciales por lo que llamamos la ciencia occidental-europea»⁷¹.

La *ciencia*, además, observa (o, siendo más precisos, interroga a) «hechos», a «lo real» en sentido amplio, a «lo efectivo», lo que, en general, tiene *efecto* y es efecto de una causa. Por tanto, «la ciencia es la teoría de lo real [*Wirkliche*, lo efectivo]»⁷² de tal modo que esta proposición nombra el engranaje de la ciencia «en todas las organizaciones de la vida moderna»⁷³. A esta sucesión de efectos y causas es a lo que llamamos, ordinariamente, lo «físico». Lo «físico» es, en general, lo corpóreo en (su) movimiento, por tanto, lo *material* en sentido amplio. A este ámbito que la *ciencia* delimita se lo entiende como concatenado por relaciones de causas y efectos, es decir, según la *causalidad*⁷⁴. Así, y siguiéndose de lo anterior, leemos en Heidegger:

⁶⁸ «Pero en la medida en que dentro de la metafísica moderna el ser de lo ente se ha determinado como voluntad y por tanto como querer-se, pero el querer-se es en sí el saber-se a sí mismo, lo ente, el ὑποκείμενον, el *subiectum*, se presenta al modo del saber-se a sí mismo. Lo ente (*subiectum*) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo del *ego cogito*. Este presentarse a sí mismo, este ponerse delante que llamamos re-presentación, es el ser de lo ente *qua subiectum*. El saber-se a sí mismo se convierte en sujeto por antonomasia. En el saber-se a sí mismo se reúne todo saber y lo conocible por él. Es reunión de saber, del mismo modo que la cordillera es la reunión de las montañas. La subjetividad del sujeto es, en cuanto tal reunión, *co-agitatio* (*cogitatio*), *conscientia*, *Ge-wissen* [reunión de saber], *conscience*. Pero la *co-agitatio* ya es *en sí* un *velle*, un querer [*wollen*]. Con la subjetividad del sujeto aparece la voluntad en calidad de esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetividad, en el sentido de la voluntad». GA 5, Hw, NWD, 243-244, trad. 220; ver ss.

⁶⁹ Tanto es así que, la crítica que hace Leibniz de la física de Newton, aun siendo correcta, no puede implicar el desarrollo de una nueva física, pues Leibniz no dispone de un aparato matemático suficiente como para formularla.

⁷⁰ GA 7, VA, WB, 39, trad. 33.

⁷¹ Ídem.

⁷² Ibid., 40, trad. 34.

⁷³ Ídem.

⁷⁴ Véase, Roesner, M.: «*Cusa sive enarrato*. Heidegger Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des metaphysischen Kausalitätsbegriffs» en, *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 27-49. En este trabajo puede encontrarse una exposición (ciertamente

al perseguir la relación causa-efecto, la sucesión se abre paso hacia el primer plano y con ello la sucesión temporal. Kant reconoce la causalidad como una regla de la sucesión temporal. En los últimos trabajos de W. Heisenberg, el problema de la causa es meramente un problema matemático de medición de tiempo.⁷⁵

La noción de «realidad», de «efectividad» (*Wirklichkeit*) es, así, sustancialmente distinta a la que se puede encontrar en otras situaciones históricas, marcando, entonces, un aspecto fundamental de la Modernidad⁷⁶. Este aspecto ya nos había aparecido al comienzo de la exposición, cuando comentamos las primeras líneas de BH: «Solo se conoce el actuar [se interpretó: el *habérselas*] como la producción de un efecto [*das Bewirken einer Wirkung*], cuya realidad [*Wirklichkeit*] se estima en función de su utilidad»⁷⁷. Allí mismo (1.2), se apuntó que se ganaría algo si se traducía *das Bewirken einer Wirkung* por la expresión literal *el realizar de un efecto*. Esta no pretende ser una «traducción correcta», sino más bien una interpretación. Con ello se está diciendo, de un modo ciertamente muy forzado, pero a mi juicio certero, en qué consiste *nuestro* (el de la Modernidad) normal «actuar», o sea, *nuestro* normal *habérselas* con las cosas.

Ciertamente, sería menos forzado decir que lo que entendemos normalmente por «actuar» es la realización de un efecto, que cuando «actúo» o «me manejo con esto o lo otro» lo que ocurre, lo que ello quiere decir, es que realizo un efecto. Sin embargo, en la oración de la BH es el *efecto* el elemento rector⁷⁸, de manera que no tiene por qué tratarse tanto de que al actuar sea «yo» («sujeto», que tiene que poder ser cualquiera) quien realizo algo (que, por supuesto también), cuanto de que «actuar», «manejar» (*das Handeln*) significa para «mí» (*cualquiera*) que algo se realiza (digamos, no necesariamente por mí), que algo se realizará.

Así, el matiz ganado en el tenso sintagma «el realizar de un efecto» es que la cuestión no redundaba en si alguien, digamos, este o aquel empírico, efectivamente, solo estima lo que «hace» (su *actuar* o su *habérselas*) por o como la realización de un efecto, es decir, que solo estima en función del efecto

resumida) del desarrollo de la noción de causalidad desde la interpretación de Aristóteles por el Helenismo hasta Maister Eckarts, orientada a mostrar en qué consiste el trabajo de Heidegger sobre la Modernidad en el marco de la *historia del ser*.

⁷⁵ GA 7, VA, WB, 44, trad. 37.

⁷⁶ Cf. Ibid., 42-45; GA 6.2, *Nietzsche II*, 363-383, trad. 327-343.

⁷⁷ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

⁷⁸ La oración hace un uso particular del dativo o el genitivo (*einer*) que coloca la acción verbal directamente sobre el *efecto*, es decir, que es él quien rige en el segmento, estando el resto de los elementos en función de él. Así, o el *efecto* es sobre lo que recae la acción verbal (dativo), o la acción verbal pertenece al *efecto* (genitivo). Sobre la noción de «rección» que se está empleando aquí, véase Hjelmslev, L.: «La noción de rección», en *Ensayos lingüísticos*, trad. Elena Bombín Izquierdo y Félix Piñedo Torre (cf., la «nota de los traductores» en la página 10), Madrid: Alianza Editorial, 1972, 182-199.

realizado. Más bien, y esto es lo que se gana, el matiz nos permite constatar que sin que haga falta observar (empíricamente) si quien *actúa* estima (o no) que lo que hace *vale* por el efecto que realiza, es *el realizar de un efecto* lo que en cualquier caso *significa* que se haga o no se haga esto o aquello. Y, por consiguiente, con ello se está sosteniendo que *hacer*, o sea, el *habérselas*, en general, en la Modernidad significa *ya siempre el realizar* que un efecto realiza, o sea, los efectos que este tiene. Este matiz, como se ve, asume que el orden en el que la oración se encuentra es el «ontológico» o fenomenológico y no el empírico.

Dicho de otra manera, el que el *efecto* sea el elemento rector hace que incluso lo que «yo» no haga tenga también ya siempre la forma de algo que, de todos modos, *se ha tenido que hacer* o, por tanto, *dejado de hacer*. Así, por ejemplo, es lo mismo que «yo» pueda construir un bloque de pisos (una cuadrilla de obreros, aparejadores, arquitectos, etc.), que el que una flor crezca en medio de un monte o que «yo» haga crecer la flor en el patio del bloque de pisos. *Dejar* crecer la flor en el monte (todo lo que implica de *dejar de hacer* en ese monte, etc.), *construir* el bloque de pisos y *hacer crecer* la flor en un jardín del bloque de pisos, etc., todo ello (a saber, *todo lo que la ciencia logra conocer*, esto es, todo para lo que da *capacidad, poder*) solo es *estimado* en función de qué *utilidad* pueda o no tener en cada caso cada una de las *actuaciones*, cada uno de los *habérselas*, o sea, qué *efectos* genere⁷⁹.

Nótese que, entonces, nos está saliendo al paso una descripción que, en la medida en que lo que se impone como noción de «realidad» o «efectividad» tiene su raigambre en la relación causa-efecto bajo la cual la *ciencia conoce*, implica una interrelación de *todas* las cosas entre sí, tal que *todas* ellas dependen unas de otras. El bloque de pisos está conectado con la flor en el monte, en el sentido de que *entender* uno (*comprender* su *ser*, su *sentido*) depende de *entender* el otro, esto es, del *sentido* de lo otro⁸⁰. Se trata, entonces, de una suerte de *entramado de significaciones*, ahora ya no solo como *apertura de antemano dada* por el ente que en cada caso soy, sino como el *concreto entramado abierto* (esto se aclarará en el siguiente capítulo). De ahí que Heidegger diga que

⁷⁹ El que parece menos intuitivo es, ciertamente, el *dejar crecer la flor en el monte*, pero ello mismo se aclara, por ejemplo, si consideramos que bien puede tratarse de la conservación de una especie floral que interviene en cierto proceso de equilibrio en ese sistema ecológico, con todas las *realizaciones* que este *efecto* tiene sobre, por ejemplo, el bloque de pisos, etc.

⁸⁰ Lo que se acaba de decir sigue siendo, sin embargo, eminentemente *formal, empíricamente* hablando, yendo cada vez al caso concreto, resultaría sumamente complicado explicitar todas las conexiones, pero se notará, por ejemplo, que no hay más «parajes naturales» que aquellos más o menos «protegidos» por alguna ley que impida (coactivamente) a cualquiera, por ejemplo, hacer campos de golf en medio del pirineo aragonés o en el parque de Yellowstone. Esto tampoco es de extrañar, toda vez que lo que uno puede averiguar *formalmente* nunca está realizado de modo perfecto en lo empírico; dicha realización es siempre tendencial y si se diera sin resto, entonces no habría manera de diferenciar un aspecto de otro.

este cambio de la realidad de lo real [el que ocurre en Modernidad] está vinculado con algo más, no menos esencial. Lo obrado [*Erwirkte*], en el sentido de lo conseguido, se muestra como una cosa que se resalta en un hacer –esto quiere decir ahora en una realización [*Leisten*] y un trabajo–. Lo conseguido en el hecho de tal hacer es lo real de hecho. La expresión «de hecho» [*tätsächlich*] habla hoy en el sentido del asegurar y quiere decir lo mismo que «cierto» [*gewiß*], «seguro» [*sicher*]. En lugar de «es cierto que es así» [*es ist gewiß so*], decimos «de hecho es así» [*es ist tatsächlich so*], «es realmente así» [*es ist wirklich so*].⁸¹

En este *entramado de significaciones* las cosas comparecen, como se ha dicho más arriba, en función de su *estimación* para la *utilidad*, esto es, como *valores*. Aquí, la noción de *valor* manejada es resultado del análisis que hace Heidegger de ella en la filosofía de Nietzsche desde su interpretación de la *voluntad de poder* como última figura de la metafísica moderna de la subjetividad. Es la *voluntad de poder* la que *pone* los *valores*, esto es, los «puntos de vista» para la autoconservación y el acrecentamiento del dominio sobre lo ente que no es sino la posibilidad de *poder contar con* para los propios cálculos. Así, en este *entramado*, las cosas *valen* como esto o aquello porque es el *valor* mismo, lo *puesto por nosotros*, su *representación*, lo que determina que algo sea⁸². En la medida en que el «ser» de algo *vale* por cuanto es *cierto* y la *certeza* es la interpretación moderna de la verdad resulta que también la *verdad* aparece (y así lo hace en la filosofía de Nietzsche) como un *valor*, es decir, también dependiente de la *voluntad de poder*.

Por otra parte, la *física* es ahora, en la medida en que es *moderna*, *matemática*. Por consiguiente, es *conocimiento* aquello que es expresable *físico-matemáticamente*. Lo expresado de este modo «insufla» de carácter *a priori* a lo físico, ostentando, así, *univocidad*. Ahora bien, es importante señalar que este carácter solo es un aspecto formal. Para nuestra física actual, que es tan *física-matemática* como la de Newton, la expresión unívoca y *a priori* en un cálculo de todo movimiento se considera, más bien, una creencia o aspiración de la física clásica que algo que la física actual pudiera asegurar. Heidegger lo advierte expresamente:

El rasgo fundamental de lo corpóreo es la impenetrabilidad, que a su vez se presenta como un tipo de trama de movimientos de los objetos elementales. Estos mismos, y su trama, se representan en la Física clásica como mecánica geométrica de puntos, presentados en la Física de hoy por medio de los rótulos «núcleo» y «campo». En consecuencia, para la Física clásica todo estado de movimiento de

⁸¹ GA 7, VA, WB, 44-45, trad. 37.

⁸² «Lo que vale no vale porque sea un valor en sí, sino que el valor es valor porque vale. Vale porque es puesto como algo que tiene valor. Es puesto de tal modo mediante un poner la mira en algo, algo que sólo *por* este poner la mira recibe el carácter de aquello con lo que debe contarse y que por lo tanto vale». GA 6.2, *Nietzsche II*, 88, trad. 88.

los cuerpos que llenan el espacio es determinable siempre, de un modo simultáneo, tanto por el lugar como por la magnitud del movimiento, es decir, se puede calcular de antemano de un modo unívoco. En cambio, en la Física atómica un estado de movimiento fundamentalmente sólo se puede determinar, o bien por el lugar o bien por la magnitud del movimiento [se trata del «principio de indeterminación» de Heisenberg]. Consecuentemente, la Física clásica cree que la Naturaleza se puede calcular de antemano de un modo unívoco y completo, mientras que la Física atómica sólo admite un aseguramiento de la trama objetual que tenga carácter estadístico.⁸³

Sin embargo, esto no quita que la física actual aspire a «poder escribir una única ecuación fundamental de la que se deriven todas las propiedades de todas las partículas elementales y con ello el comportamiento de la materia en general»⁸⁴, es decir, a expresar unívocamente en un cálculo todo el movimiento.

Pues bien, en este sentido, el *conocimiento* no da «fines», sino que da el (o los) aspecto(s) *universal(es)* de las cosas. El *conocimiento* es, por tanto, *universal y neutro*. Esta es la condición mínima de la *objetividad*. Como «lo real se presenta en el con-seguir», en alemán: *Erfolgen*, de donde «consecuencia» (*Erfolg*), o sea, aquello que es *efecto* de una causa (y Heidegger añade en nota: *der Bestand*, «las existencias» o «lo disponible»; ver en 6.3), entonces, «el resultado hace que lo presente, por medio de aquél, haya llegado a una posición (*Stand*) y lo encontremos como tal posición. Lo real se muestra ahora como el objeto (*Gegen-Stand*)»⁸⁵. Y, dado que el objeto, lo que se enfrenta como puesto (*re-presentado*) o en posición es el «modo de la presencia *de lo* presente que aparece en la época moderna»⁸⁶, Heidegger lo llama *Gegenständlichkeit*, el carácter de objetualidad, o sea, aquello susceptible de ser expresado en un *cálculo* (*físico-matemáticamente*) que, entonces, no es un mero «ámbito delimitado», sino la *totalidad de lo ente*. Este ya no sería un carácter del fenómeno de la *ciencia* sino un aspecto de la metafísica moderna de la subjetividad que se reconoce desde dicho fenómeno⁸⁷.

⁸³ GA 7, VA, WB, 53-54, trad. 43.

⁸⁴ Ídem.; Heidegger cita aquí el texto de Heisenberg, *Los nuevos fundamentos de la ciencia* (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*).

⁸⁵ GA 7, VA, WB, 45, trad. 37.

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ «Todo ente es ahora o lo efectivamente real, en cuanto objeto, o lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad. Representando, la objetivación dispone el objeto sobre el *ego cogito*. En este disponer se evidencia el *ego* como aquello que subyace a su propio hacer (el dis-poner poniendo-de-lante o re-presentando), esto es, es evidencia como *subiectum*. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto, o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre.

Por otro lado, en la medida en que es *matemática*, a la *física* no le interesa la mera observación inocente de «hechos», sino que busca la *regularidad*, las *leyes*. Esta búsqueda está en función de la posibilidad de que los enunciados *físicos* se deban a *cálculos* (sean *matemáticos*). Por consiguiente, el *conocimiento moderno da capacidad, poder para hacer cálculos*, o sea, para hacer tanto X, como lo contrario, por ejemplo, para emplear la energía atómica para iluminar una ciudad o para destruirla⁸⁸. En otras palabras, da *poder* para implementar estrategias con garantía (y en este sentido da *poder* para que haya alguna *garantía*⁸⁹).

Pues bien, todo ello hace del discurso científico, de los *enunciados de la ciencia*, un discurso *normativo*, o sea, un discurso que discrimina qué es y qué no es científico. En otras palabras, la *ciencia* se da a sí misma la *prueba*, la *medida*, la *norma* de aquello que es *ciencia* y, en este sentido, discrimina entre lo que pertenece a la *ciencia*, lo que es *conocimiento*, y lo que no. Que «discrimine» no quiere decir que *de hecho* haya ocurrido en unos u otros casos, sino que pertenece al *fenómeno* de la ciencia en cuanto tal el *discriminar*, el *criterio* por el cual se admite (internamente, en la *ciencia* misma) un enunciado como *científico* o no⁹⁰.

Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica». GA 5, Hw, NWG, 255-256, trad. 230-231.

⁸⁸ Cf. GA 7, VA, *Das Ding*, 168.

⁸⁹ De aquí habría que seguir hacia la noción de derecho, que no se ha desarrollado, en el sentido de que la *ciencia* da *poder* para que haya *garantías*, pero no las *garantiza*. La *garantía* de que habrá garantías, de que mis cálculos, mis estrategias llegarán a buen puerto, solo la puede dar, con el mismo carácter neutral y universal, lo *jurídico*, o sea, el *derecho* en sentido *moderno*. Evidentemente, esta *forma* no analizada pertenece tanto al horizonte como la de la ciencia.

⁹⁰ No puedo desarrollar aquí, pues ello obligaría a dar cuenta de demasiadas cuestiones, en qué sentido esto solo se «descubre» o se formula con la fuerza con la cual hoy puede afirmarse después del trabajo de Hegel, trabajo que, como se sabe, es siempre del sistema y de cómo llevar este a exposición en función de lograr exponer lo absoluto (véase GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1-37). La rapidez con la que aparentemente podría considerarse despachada la cuestión es estrictamente una *apariencia* o *ilusión*; la cuestión es tan sumamente compleja que, estando de acuerdo con lo que Ivo de Gennaro expone en su trabajo «Evaluating the Unevaluable: Scientific Research in the Epoch of the Will to Will», en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 17-32, especialmente por lo que de *allanamiento* hay implicado en la noción de «*peer*» (par o igual) y los procesos «académicos» de evaluación, etc., y cómo el mismo autor pone todo ello en relación con la noción de «devastación» (*Verwüstung*) de la lectura heideggeriana de Nietzsche, hay que advertir insistentemente de los peligros de *simplificación* en los cuales se podría estar cayendo si se asume sin crítica esta velocidad. Pues la ciencia no puede, efectivamente, hacer *crítica* de sí misma solo en la medida en que se entienda únicamente en su momento de afirmación (siendo, a su vez, el reconocimiento que habría en el trabajo de De Gennaro de negación); sin embargo, este no es el problema, sino, más bien, la posibilidad de que la *ciencia*, entendida como *el saber* (de lo absoluto), *pueda* (aunque sea leyendo esta posibilidad como *apuesta*) negar esa *negación* y, entonces, no solo proveerse de *medida* y autoevaluación, sino tornarse *la medida autoevaluada de todo*, es decir, *pro-ducir*-lo todo. Ahora bien, esto no es una posición, digamos, «ideológica», sino un movimiento interno de la situación histórica que se reconoce *fenomenológicamente* incluso si uno (como es, por ejemplo, el caso de De Gennaro o, con esta matización, el mío) apuesta porque no haya esta segunda negación, sino por demostrar que es con la *negación* misma con lo que hay que quedarse, y ello sin que pretenda argumentarse nada más que la estricta exigencia fenomenológica de que es eso, la *negación*, el *carácter intrínsecamente secundario*, lo que se nos da. Insisto en que ese reconocimiento de movimiento interno no es para nada trivial, sino, quizá, un modo de describir dónde «nos jugamos los cuartos»; kantianamente diríamos que

Esto quiere decir que la *ciencia*, el *conocimiento*, no es nada que haya que demostrar o deducir de algo anterior, sino que es algo con lo que nos encontramos y, por consiguiente, cabe preguntarse por los caracteres *pensables* de ese *criterio*. Una pregunta por los ingredientes de *lo pensable* de ese criterio no sería, por tanto, una *quaestio facti*, pues no es relevante si *de hecho* ha ocurrido que se ha discriminado, que se ha aplicado la *norma* en unos u otros casos, sino una *quaestio iuris*, pues de lo que se trata es de la *legitimidad* misma de esa *norma* como perteneciente a ese fenómeno. No vamos a desarrollar este asunto que nos llevaría inmediatamente a la primera de las *Críticas* kantianas, pero sí interesa que se note que la *ciencia* es un *discurso normativo* y que, por lo tanto, la *validez* en cuanto tal de sus *enunciados* (todos ellos sobre cosas empíricas, o sea, contingentes) está dada *a priori*. Esto será fundamental cuando se analice la lingüística, pues ella se reclama como *ciencia*, y, sobre todo, porque esta misma «investigación» que se está exponiendo aquí, por definición, ya no es científica, no pertenece a la *ciencia*, a la *física matemática moderna*, sino que es *filosófica* (*meta-física*).

Además de esto, la *ciencia* se organiza al modo de la *empresa*, es decir, se institucionaliza. Esta institucionalización va pareja a que la *ciencia* sea un *proyecto*, o sea, a que haya el *proyecto* de llegar a dar esa ecuación única, esto es, a que llegue a haber algo así como, por ejemplo, la *teoría del campo unificado*, es decir, a que se pueda *dar cuenta* definitivamente de *todo*: de todas las conexiones de todas las cosas con todas las demás de manera *a priori* tal que puedan caber en un único *cálculo* o, siendo más precisos y modestos, en la forma de una *teoría físico-matemática*. Ahora bien, este *proyecto* lo es solo como *tendencia* y *búsqueda* en dos sentidos. En el primero, porque la posibilidad de la *exactitud* de

la *ilusión* (*der Schein*) pertenece hasta tal punto a la razón que ningún análisis que demostrase en qué sentido la razón misma genera esa *ilusión* puede evitar que la *apariencia* siga generándose en el ejercicio especulativo mismo de la razón. En este sentido, resulta sumamente interesante la investigación que Felipe Martínez Marzoa desarrolla con respecto a esta cuestión desde *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: Visor, 1995, pero que atraviesa toda su obra. La cuestión está sintéticamente formulada en el segundo capítulo de *Penúltimos*, Madrid: Abada, 2016, 19-34 y merece la pena citar, al menos, lo siguiente: «No es en Hölderlin un llamamiento a resolver la paradoja [que en el párrafo anterior se formula como la agregación moderna al significado del *subiectum* latino de sujeto del predicado, el de sujeto de la predicación, o que para formular la identidad haya que decir *necesariamente* lo mismo dos veces], ni es una refutación de nada; la paradoja no es resoluble, y es inherente a eso que llamamos (también a lo que Hölderlin llama) el saber o la ciencia. Schelling y Hegel tratarán, cada uno por su lado y a su manera, de hacer uso de ella para dar carácter genético a aquello a lo que ella afecta, digamos: para hacer que ello haya de moverse y pro-ducir. Quizá no haya otro remedio que proceder así si a toda costa se quiere proceder, pero no es menos cierto que es una huida hacia adelante, en la que se sacrifican las posibilidades fenomenológicas inherentes a la condición de fracaso que la paradoja tiene. Ese modo de tratamiento de la paradoja, que implica un desaprovechamiento de ciertas posibilidades, no viene exigido por la paradoja misma, pero tampoco es producto de descuido alguno; es exigido por el concepto de saber que se está dando por supuesto y que sigue, también por nuestra parte, dándose por supuesto, puesto que no hemos salido de la modernidad, lo que ocurre es que ésta se da en nuestro caso de manera no sé si decir putrefacta, pero no hay otra cosa»; Ibid., 29-30.

las mediciones, que avalarían esa *teoría* «del todo o la totalidad de lo físico», solo puede tener tendencialmente un margen de error cero, ya que siempre cabe afinar más las mediciones y, por consiguiente, siempre cabe extender más allá el propio *proyecto*. Esto es consustancial a que el *conocimiento*, de todas formas, si es *conocimiento*, siempre tiene que ser empírico.

En el segundo sentido, porque aquello de lo que la *ciencia* hace su propia zona de objetos está siempre ya previamente presente «desde sí mismo». «La teoría no puede pasar por la Naturaleza siempre ya presente y en este sentido nunca puede evitar a la Naturaleza [*Die Theorie kommt an der schon anwesenden Natur nie vorbei und sie kommt in solchem Sinne nie um die Natur herum*]»⁹¹. En otras palabras, a la *ciencia*, el «ser» mismo (el fondo sobre el cual siempre ya estamos) le es desconocido, lo cual es correlato de que a la *ciencia* misma (a la investigación científica) le sea desconocido su propio carácter, su propia *fenomenalidad* (tal que la investigación acerca de ello ya no es *científica*, sino *filosófica*). Esto no quita que, de todas maneras, la *ciencia* (y el *derecho*, pero de ello no me he ocupado porque apenas hay trazos en Heidegger) sea el *proyecto moderno* o, dicho de otro modo, que la *Modernidad* consista en que la *forma ciencia* (sus rasgos fenomenológicos) se realicen hasta sus últimas consecuencias. Pero para que esto salga del todo a la luz, tenemos todavía que aclarar el *fenómeno* de la *técnica moderna*.

⁹¹ GA 7, VA, WB, 55.

CAPÍTULO 6

DE LA TÉCNICA MODERNA

6.1. El fenómeno de la *técnica moderna*

Ha quedado en el tintero, pues, otro fenómeno característico de la Modernidad que, según Heidegger, suele confundirse con el de la *ciencia*:

La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.¹

Si se interpreta la expresión «técnica mecanizada» según su significado corriente, para nosotros puede ser sinónimo de «tecnología». Por tanto, se trata de aquello que, siendo un «medio para un fin» (por ejemplo, una determinada manera de elaborar discursos para conseguir mejores porcentajes de votos en unas elecciones) o un «instrumento» (por ejemplo, un dispositivo conectado a la red de flujo de datos *para* la comunicación instantánea), implica o requiere de una *mecanización*, ya sea en el desarrollo del «medio» o del «instrumento» mismo, o para que el «medio» o el «instrumento» estén disponibles en cuanto tales. A esto es, a mi juicio, a lo que Heidegger llama *fenómeno* de la *técnica moderna*, mientras que la *esencia* de esta es o resulta del *análisis* de ese *fenómeno*.

Pues bien, si bien la *técnica moderna* «bebe» de la *ciencia moderna*, hay que insistir en que sería hermenéuticamente erróneo considerar a la una aplicación de la otra, pues, más bien, lo que ocurre es que la *ciencia moderna* está «al servicio» de la *técnica moderna*, y ello no porque la *técnica moderna* sea aplicación, sino porque es la que *dicta* qué se *investiga*.

Se ha expuesto que el *conocer moderno*, la *ciencia*, logra poner en juego una noción de *objetividad* que indica carácter de *universalidad* y *neutralidad*. Los «resultados» de la investigación, es decir, los «contenidos» del *conocimiento*

¹ GA 5, Hw, DZW, 75, trad. 75.

o los «enunciados» científicos son *válidos* porque son aplicables a cualquiera en cualquier tiempo y lugar, y porque no dicen qué *debe* o no hacerse, sino solo qué puede pasar en caso de que se haga o de que no se haga esto o aquello, es decir, estos solo dicen *qué se puede*, en general, *hacer*. Ello quiere decir que el tipo de *poder para hacer*, para contar con, etc., que da el conocimiento, como se dijo en 5.4, nunca nos da *fin*es. La *ciencia* no impone unos u otros «para qué» a las cosas, pues como también se vio al analizar lo *a priori* del *habérselas* (de nuestro horizonte), el *para qué* es solo *nuestro*, *por mor de nosotros mismo*, *según mi (de cualquiera) proyecto de ser*. Esto es lo que significa el carácter *neutral* del conocimiento científico y, por tanto, es lo que indica que los *fin*es son siempre *nuestros*. Lo que sí da, digamos, positivamente el conocimiento científico (la neutralidad sería algo dado «negativamente») es la *seguridad* de que lo *conocido* tendrá alcance *universal*, luego que lo que podemos hacer si, finalmente, queremos hacerlo, *podamos* hacerlo con independencia de todo lo demás, es decir, dependiendo solo de si en efecto *podemos* y *queremos* hacerlo. Por consiguiente, la *ciencia* nos libera, nos independiza de las cosas. Deja de ocurrir que no tengamos más remedio que plegarnos por completo a estas para que empiece a ocurrir que *podamos plegarlas*, en la medida de nuestras posibilidades, a *nosotros*.

De manera corriente entendemos que esas «posibilidades» son la *técnica moderna*. Por ejemplo, cuanto mejores sean nuestros aparatos de medida, más exactos (menos rango de error o de desviación) tendrán nuestros *cálculos* y, por tanto, *más podremos estar seguros de hacer esto o aquello*. Así, Heidegger tiene razón en lo siguiente:

Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero no pasa de ser una mera constatación histórica de hechos, sin que diga nada sobre aquello en lo que se fundamenta esta relación recíproca. La pregunta decisiva sigue siendo, no obstante: ¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?²

En principio, de modo ordinario, la *técnica* o la *tecnología* se presenta como «instrumento», como los *medios* para realizar nuestros *fin*es y, en este sentido, como «instalaciones» o «equipamientos». Sin embargo, la *esencia*³, es

² Ibid., DFT, 15, trad. 15.

³ Ya se ha dicho cómo se leerá esta palabra en 4.2; seguimos para este punto, para lo que sigue y, en parte, para lo que ya se ha dicho, el trabajo en dos partes de Frank Schalow sobre la *técnica* en Heidegger y los problemas hermenéuticos de la traducción de sus textos; «The “Ownmost Sway” of Technicity and Its Hermeneutic Guideline (Part I)», en *Heidegger Studien*,

decir, la *fenomenalidad* de la *técnica moderna* es más profunda e incide en la *decisión* sobre la esencia de la verdad y la interpretación de lo ente; como dice Heidegger, esta *esencia* no es nada técnico ni tampoco algo meramente *neutral* como los enunciados científicos, pues ella sí implica, precisamente, una *decisión*.

6.2. La *esencia decidida* de la verdad

Hasta ahora hemos caracterizado la *decisión* sobre esencia de la verdad como la *certeza* averiguada desde la ontología cartesiana. Esta noción de verdad es transformada desde la *decisión* medieval que concibe la verdad como *adequatio rei et intellectus*. La adecuación, la concordancia o, como la hemos formulado en el apartado anterior, la *correspondencia*, sigue vigente en la transformación. Pero allí donde en el mundo medieval la «adecuación» era finalmente a Dios⁴, al *summus ens*, en el cual residía lo cierto, lo absolutamente verdadero e indubitable, en la Modernidad este *fundamento* es ahora el *ego cogito*, quien ostenta el lugar de la *certeza*⁵.

La verdad sigue siendo concordancia entre la cosa y su *representación*, es decir, entre la *extensio* y la *cogitatio*, pero a diferencia de la Edad Media, al no haber contenido alguno privilegiado, vinculante de antemano, lo único que da *garantía* y que, por tanto, se considera conocimiento, es aquello que puede asegurarse a sí mismo como *certeza*. Ya hemos visto que es esto lo que fundamenta la matemática moderna y con ello la *física moderna*.

Consideraré ahora, brevemente, algo que no se ha comentado pero que es importante para lo que sigue. El modo como se «expone», en el fenómeno de la

Vol. 29, 2013, 51-66 y «A Look at Recent Literature on Technicity, Machination, and the Turning: Part II», en *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 79-95. Si bien, en detalle, habría mucho que discutir con Schalow, al menos, por lo que respecta a su posición crítica con respecto a la traducción de textos, sus contribuciones han sido muy importantes para esta investigación. Véase también: Borges Duarte, I.: «La tesis heideggeriana acerca de la técnica», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 10, 1993, 121-156. Las modificaciones a traducciones al castellano de la obra de Heidegger se realizan inspiradas por estos trabajos, modificaciones que se encuentran especialmente en el capítulo 17.

⁴ «La *veritas* entendida como *adequatio rei ad intellectum* no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que los “objeto se conformen a nuestro conocimiento”, sino que significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas». GA 9, Wm, VWW, 180, trad. 154.

⁵ Heidegger insiste en distinguir la confusión que las palabras usadas por Descartes pueden generar con el pensar anterior a él, el pensar de la escolástica; cf. GA 6.2, *Nietzsche II*, 140-148; «*Sum res cogitans* no quiere decir, pues: soy una cosa que está equipada con la propiedad de pensar, sino: soy un ente cuyo modo de *ser* consiste en el representar, de modo tal que ese re-presentar pone también en la representatividad al re-presentante mismo. El ser del ente que soy yo mismo, y que es en cada caso el hombre en cuanto tal, tiene su esencia en la representatividad y en la certeza que el corresponde» Ibid., 145, trad. 136.

ciencia, el resultado de una investigación es mediante publicaciones. En ellas encontramos los *enunciados de la ciencia*, los cuales se fundamentan en la noción más general de *juicio* o *enunciado*. No voy a extenderme ahora en esta cuestión que, como ya se dijo, tendrá su lugar propio de tratamiento más adelante. Pero sí diré que, si la *verdad* se concibe como *certeza* (que hemos averiguado atendiendo al sentido del *cogitare*, del *representar*), esta tiene su lugar privilegiado en el *juicio*, esto es, en la *proposición enunciativa*, por cuanto es del *juicio* del que cabe una investigación *crítica* que *discierna* si, en efecto, es o no es *válido*.

Esquemáticamente, al menos, atendamos a lo siguiente. El *juicio* es la explicitación de la *delimitación* de una cosa. En este sentido, es aquello que cabe ser analizado en tanto que se pregunte en qué consiste el *conocimiento*. Esta pregunta, eminentemente kantiana, implica el análisis de la forma pura de la intuición y la forma pura del concepto, es decir, de lo *puro*, de lo *a priori* del *conocimiento* mismo. Así, la investigación *transcendental* atiende al *juicio* por ser en ello donde se hace explícita la *composición* que el conocimiento es; a saber, la *síntesis* de intuición y concepto en la forma lógica de la *cópula* entre «sujeto» y «predicado» (manteniendo, por supuesto, la irreductibilidad de intuición y concepto intacta). La investigación kantiana en la primera *Crítica* se centra en lo *a priori*, en la *a priori* posibilidad de los *juicios sintéticos* por ser ellos la explicitación misma del *conocimiento*. Así, la *esencia de la verdad* radica en la averiguación de las condiciones de la posibilidad de los *juicios*. Estos, son *válidos* (en ellos se constata *verdad*) si y solo si lo que ellos *componen* no guarda incoherencia con toda otra posible *composición* o *representación válida* en general. Así, la *objetividad* de las *composiciones* o *representaciones* (de los *juicios*) está avalada por la posibilidad de *apercibir* desde la investigación *transcendental* un *cognoscente* (no *empírico*, sino *transcendental*) que es, entonces, «sujeto» de todo «predicado» válido posible. De este modo, es «juicio válido» todo el que quepa como *juicio* para ese *cognoscente*, y esto no es, a su vez un *juicio* entre otros, sino un aspecto *a priori* del *juicio*. Este, el «sujeto transcendental» (que tiene lugar en la *apercepción transcendental*) no es ni un *sujeto absoluto* (absuelto), ni tampoco un *ente último o supremo*, sino solamente la *forma* de la *garantía* de la coherencia interna de todos los *juicios válidos* entre sí y, por tanto, tampoco es él mismo un *juicio sintético válido*, sino la *forma*, lo *a priori*, lo *puro* de todo *juicio sintético válido*. No es, por tanto, *conocimiento*, sino un aspecto *puro* del mismo.

Pero esta noción de la *esencia de la verdad*, que sigue consistiendo en la concordancia, en la adecuación, en la correspondencia, siendo la que hay en la Modernidad, está precedida todavía por otro aspecto. Así, aparece ahora el tópico en la filosofía de Heidegger (cierto, por supuesto) que dice que esta *esencia de la*

verdad no alcanza el fenómeno *originario* de la *verdad*, no pregunta suficientemente por su *esencia*.

En *De la esencia de la verdad*, Heidegger comienza por poner en pie ese preguntar. Si la *representación* concuerda o es conforme a la cosa, o si el *enunciado* sobre algo concuerda con ello en la medida en que se refiere a su representación, hay que preguntarse por esa relación entre el enunciado y el representar. En la medida en que *re-presentar* (*Vor-stellen*) quiere decir «poner ahí delante», entonces, *representar* consiste en poner algo ahí enfrente, delante *como* lo que es, *como* esto o aquello. Esto implica que eso representado tiene que llegar a «lo enfrente», tiene que llegar «delante», o sea, tiene que *atravesar* una apertura o patencia para, entonces y al mismo tiempo, «detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente»⁶; en otras palabras, tiene que llegar *a través del «como»*, de lo que en el capítulo 2 se adelantó como la *estructura hermenéutica* que fundamenta la *estructura apofántica*. Dicho de otro modo, previa a la *representación* es la *apertura* que somos, previamente a «poner enfrente esto o aquello» se ha dado ya un *comportarse* que consiste en que haya *aperturidad*⁷. Este *comportarse*, nótese, está caracterizado por los rasgos del Dasein, es decir, porque somos nosotros los que en cada caso nos *comportamos* (*Verhalten*) de esta o aquella manera y, como dice Heidegger, «todo comportarse destaca por el hecho de que, estando abierto, se atiene siempre a un elemento manifiesto *en cuanto tal*»⁸. Por consiguiente, *comportarse* (*Verhalten*) nombra lo mismo que el *habérmolas* (o sea, que *das Handeln*) del que llevamos hablando desde el capítulo 1 y que nos muestra cómo es nuestro horizonte. De hecho, Heidegger lo pone en relación con las cuestiones de las que se ha estado tratando y junto a las cuales todavía hay que considerar que:

El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del cual se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente *tal como* es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).⁹

⁶ GA 9, Wm, VWW, 184, trad. 156.

⁷ «La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *conexión* que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse (*Verhalten*)». Ídem.

⁸ Ídem.

⁹ Ídem., trad. 157.

Así, el enunciado solo tiene conformidad, solo corresponde o se adecua a lo que él enuncia, en la medida en que, previo a ello, ya hay esa *conformidad* (uno se encuentra siempre ya *templado* de esta o aquella manera tal que hay *comprensión y articulación discursiva*) con la *apertura*, es decir, a que previamente ya se está *abierto*. Esta *apertura* revela, por tanto, que la *esencia de la verdad* se encuentra en ella antes que en la *conformidad* de la *representación* y el *enunciado*. Esto mismo se expone en el parágrafo 44 de SZ a partir de la conocida fórmula de que el Dasein está ya siempre en la *verdad* (y, por tanto, en la no-verdad, en el disimulo, el engaño o el ocultamiento), es decir, que su *aperturidad* es ya siempre *estar en la verdad* antes de que una u otra representación concuerde con lo representado, con la cosa *puesta ahí delante* o que un *enunciado* se adecue a lo enunciado en él. En otras palabras, es *ontológicamente previa* la «manifestación», el *tener lugar*, el *acontecer* de las cosas, la *apertura* en la que el *comportarse* consiste y de la cual forma parte el representar¹⁰; *previa*, insisto, a la representación o el enunciado. Esto no quiere decir que la *conformidad* no siga siendo lo que significa para nosotros la *verdad*, ni que no sea *conformidad* lo que se encuentra en la representación y el enunciado, sino que aquello que fundamenta esa *conformidad* está en la *aperturidad* o *patencia* y no en la representación o el enunciado mismo (los cuales solo son a resultas, derivados, de esa apertura previa).

Así, lo que dicta de antemano a una representación o un enunciado a *conformarse* con los objetos es el carácter de abierto del comportarse. Esta apertura consiste, a su vez, en la libertad *previa* para *vincularse* con esto o aquello, es decir, consiste en *ser libre* «para lo que se manifiesta en lo abierto»¹¹. Esto concierne con que dejemos de ser *dependientes* de la cosa, es decir, con que *conocer* signifique *poder*, en el sentido de *poder hacer tanto X como lo contrario*, y que ese *poder* sea siempre lograr independencia frente a la cosa. *Conocer*, en este sentido, eminentemente moderno, es decir, ajustado al fenómeno de la *ciencia*, se asienta sobre el presupuesto de que ya siempre hay *apertura* tal que «se es *libre* para lo que se manifiesta en lo abierto»¹², o sea, nuestro *conocer*, la *ciencia*, se asienta sobre la *ausencia* de contenidos de antemano vinculantes (como ya se dijo más arriba), sobre la *falta de suelo* firme previamente dado que pisar. Que se asienta en esto quiere decir que esta *ausencia de ataduras* es el fundamento de la *verdad*, que «la *esencia de la verdad*, entendida como *conformidad del enunciado*, es la *libertad*»¹³. Lo cual, por cierto, también nos

¹⁰ «El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse». Ibid., 185, trad. 157.

¹¹ Ibid., 186., trad. 158.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

está poniendo sobre aviso acerca de que quizá resulte que la *ciencia* no es *fundamento último*, sino que ella es esencialmente *secundaria*.

Sin embargo, Heidegger es más preciso. Que se haya llegado a la *libertad* solo indica que hay que preguntar por el carácter mismo de *abierto* del *comportarse* para atender al fenómeno originario de la esencia de la verdad. «A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial»¹⁴.

Resulta interesante que este camino de interrogación lleve a Heidegger a decir que «la libertad respecto a lo manifestado de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es»¹⁵, pues ello, el que la *libertad* resulte ser, como dice a continuación, «dejar ser a lo ente»¹⁶, podría hacernos pensar (con razón) que, en el fondo, Heidegger está tratando de volver a vincularnos a las cosas, a los entes, que serían lo que son, lo que siempre ya fueron y ello en la medida en que los dejamos ser. Esta lectura es viable, sin embargo, aquí se propone otra.

Este «dejar ser» no está condicionado a que haya algo incorruptible en el ente, algo así como su núcleo prístino y que, ser libre sea dejar ser a eso prístino del ente, sino, más bien, significa que se *es libre para que la cosa aparezca* como sea que tenga que aparecer¹⁷, pero no que ese *aparecer* de la cosa esté dicho por este *dejarlo ser*: «la expresión aquí utilizada y necesaria, “dejar ser a lo ente”, no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. Dejar ser es el meterse en lo ente»¹⁸; y añade más adelante, «significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo»¹⁹.

Pues bien, en este sentido, esa «única verdad esencial» empieza a constatar por cuanto a este ámbito de apertura lo llamamos «verdad» no en el sentido de la *concordancia* (en *traducción* del vocablo latino y su semántica escolástico-medieval *veritas*), sino en el sentido del *desocultamiento* (ahora en *traducción* del vocablo griego antiguo *alétheia*). No se trata de sustituir una noción de verdad por otra²⁰, sino de mostrar cuál es el fundamento de la noción

¹⁴ Ibid., 187, trad. 159.

¹⁵ Ibid., 188, trad. 159.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Heidegger añade: «dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada» (Ídem, nota 20b); y de nuevo, en el sentido de no ir presuponiendo una naturaleza prístina del ente.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Ídem., trad. 160.

²⁰ Como ya demostró Alejandro Vigo; véase especialmente los estudios recogidos en *Arqueología y Aletheología. Estudios Heideggerianos* cit.

de «verdad» que opera en la Modernidad, la cual, ya ha sido averiguada como *certeza*²¹. En este sentido, «meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder [o como se dirá en textos posteriores, dar un *paso atrás*] ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma»²². De ahí que la *libertad* no sea sino un *ex-ponerse*, o sea, ponerse *ahí, fuera* (esto es, como lo que *somos*; véase 1.2 y capítulos 2 y 3), *ex-sistentes* y, en este sentido, *ex-ponerse* al desocultamiento de lo ente. En ello no está dicho cómo será ese desocultamiento, sino solo que será alguno, pues:

El hombre no la «posee» [a la libertad] como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí *ex-sistente* y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia.²³

Justamente, esto mismo ya apareció en la exposición al hablar de la *decisión* en 4.1²⁴. Con todo lo dicho, ahora queda claro que *decisión* sobre la esencia de la verdad en nuestra situación histórica, en la Modernidad, es la *certeza* y, en ese sentido, la *conformidad* a ella, precisamente porque el fundamento de la verdad sigue estando, también ahora, en el desocultamiento. Por consiguiente, la «única verdad esencial» es que estamos siempre *expuestos* (*existentes en*) al carácter de abierto de lo ente en su totalidad. Ahora bien, esto mismo, el que el desocultamiento, el dejar ser, la aperturidad, el carácter de abierto de lo ente en su totalidad sea el fundamento, es también lo que hace que ello mismo quede *oculto*; lo cual es otro modo de decir que al desocultamiento mismo siempre le es inherente un ocultamiento *esencial*.

²¹ Se ha hablado de una *crítica* de Heidegger a esta noción de verdad. A mi entender, esta es la *crítica*, por supuesto en el sentido de *kribeín* griego, es decir, de *discernimiento*. En este sentido, lo que se está desmontando es el estatuto de *fundamento último* de la *certeza*, pero no su operatividad. Por así decir, esa operatividad se la está, de hecho, *fundamentando críticamente*, y se lo está haciendo, como Heidegger insiste en recordar, siempre tratando de continuar el trabajo kantiano, que es el que inspira el ejercicio *crítico*.

²² GA 9, Wm, VWW, 188-189, trad. 160.

²³ Ibid., 190, trad. 161.

²⁴ No puedo entrar en la relación que esta interpretación, que conecta la noción de *decisión* (en dos niveles y con referencia a Kant) y la noción de *libertad* (véase el estudio de Constantino Esposito, «Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant», en *Heidegger Studien*, Vol. 20, 2004, 101-125), tiene con la noción de «destino o sino» (*Geschick*); sobre esa relación, véase: Novák, A.: «Geschick der Freiheit», en *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 191-205. Si bien, Novák no se extiende en relacionar *decisión* con *libertad*, a mi juicio, una no se entiende sin la otra y de ahí la conexión y la relación con la noción de «destino o sino». Por otro lado, véase el trabajo de Alejandro Vigo «Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad», en *Anuario Filosófico*, Vol. XLIII, N.º 1, 2010, 161-181. De todas formas, el estudio, ya clásico, sobre la libertad en Heidegger que habría que considerar es el de Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag, 1988; pero esto queda para otras ocasiones.

Esto tiene dos vertientes, la primera sería aquella en la cual lo oculto es el propio *desocultamiento* tras el acontecer de este o aquel ente. En ello, en el encontrarnos atendiendo a uno u otro, el carácter de abierto de lo ente en su totalidad queda *atrás, olvidado, oculto*²⁵. La segunda sería que lo oculto es el propio ocultamiento mismo inherente al desocultamiento de lo ente y, así, este mismo *desocultamiento* con él. Ello ocurre allí donde hay, precisamente, más conocimiento de lo ente, es decir, donde la ausencia de contenidos vinculantes se hace valer con más fuerza, pues allí, todas las cosas quedan homologadas a todas las demás en el cálculo que proporciona sus límites. «Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente olvidado»²⁶.

En este texto, esto mismo lleva a Heidegger a afinar todavía más su interrogación sobre la *esencia de la verdad*, pues lo que se acaba de revelar es que a esta *esencia* le pertenece también el ocultamiento o el encubrimiento de sí y de lo ente, es decir, a ella le pertenece *esencialmente* la *no-verdad* misma: «el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad»²⁷. Este encubrimiento, esta *no-verdad*, se revela, paradójicamente, más «antigua», o sea, más originaria fenoménicamente, que el desencubrimiento del dejar ser²⁸, el cual se mantiene en relación con ese encubrir –no solo este o aquel ente por cuanto anda desencubriendo otro, sino el carácter de abierto de lo ente, el desocultamiento mismo y su inherente ocultamiento–. Esta es la razón por la cual Heidegger, en este texto, lo llama «el misterio (el encubrimiento de lo oculto)», del cual dice que «penetra y domina

²⁵ «El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta». Ibid., 193, trad. 163.

²⁶ Ibid., 192-193, trad. 163. Según Heidegger: «Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en qué-es y que-es, en favor del ser que despeja [*lichtet*] el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado» GA 6.2, *Nietzsche II*, 366, trad. 329. «El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir del Λήθη (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le corresponde a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano» GA 11, ID, *DotlVM*, 59-60, trad. 115. No voy a detenerme en la noción de *olvido*, pero la lectura que se sigue responde a la interpretación heideggeriana del *lêthe* griego, lo «oculto» o el «velamiento» (véase el capítulo 8), el cual es interpretado, finalmente, como el «estar en lo oculto» de las cosas en tanto que modo preeminente de su presencia en Grecia, esto es, de su aparecer *estando* ocultas y con ello, del pliegue de ser y ente; cf. *Aletheia* (*Heraklit, Fragment 16*), en GA 7, VA, 263-291, especialmente: 269-273 y 277-280; véase también GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, 415-416 y GA 54, *Parmenides*, 25-72, 86-96, 104-135, 175-225. Ahora bien, valga dejar apuntado que la Modernidad se erige sobre el desaparecer de este *fondo* de ocultamiento, y esto es expresado como el *olvido* o el *abandono del ser*.

²⁷ Ídem, trad. 164.

²⁸ «También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento». Ibid., 194, trad. 164.

como tal todo el ser-aquí del hombre»²⁹. En este sentido, «la auténtica no-esencia de la verdad es el misterio»³⁰, donde el «no» no refiere a una mera carencia, sino que «remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser»³¹.

Con esto, Heidegger está tratando de argumentar cómo la *verdad del ser* que fundamenta la *relación* (con lo ente en cuanto a su carácter de abierto) en la que consiste la *libertad* (y, por cierto, también la del hombre con el ser mismo, como se dice en BH), queda siempre *olvidada* y sepultada por ese *olvido*, precisamente como consecuencia de sí misma³². En este sentido, cada situación histórica no es sino el concreto modo como la *verdad del ser* queda olvidada desde sí misma³³. Esta noción, por tanto, tiene el mismo estatuto resbaladizo que la noción de «metafísica» (o que los existenciales de SZ), al menos, mientras pretenda ser una «categoría» para la *historia*.

Entre tanto y a partir de este momento (el texto *De la esencia de la verdad*), el término *historia* ya no es, en ningún caso meramente la «historia de los sucesos, las fechas, los personajes, etc.» (para la cual Heidegger reserva el vocablo *Historie*³⁴), sino que es el *acontecer del ser*, del *fondo sobre el cual se anda en cada caso*, como un *retirarse o rehusar comparecer en cada caso*; *die Seynsgeschichte* o *die Geschichte des Seyns*, la *historia del ser* o la *ontohistoria*.

²⁹ Ídem.

³⁰ Ídem.

³¹ Ídem., trad. 165. Esto último que acabamos de decir (estos tres últimos párrafos) constituyen la marca de lo que Heidegger mismo llama *die Kehre*; cf. Rosales, A.: «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 32, H. 2, 1984, 241-262, del mismo: «Consideraciones sobre el Giro», en Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, cit., 99-117; Grondin, J.: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987; sobre una interpretación de las implicaciones que los planteamientos de Heidegger después de la *Kehre* comportan en sintonía con este trabajo, véase: Haar, M.: «Le tournant de la détresse, ou: comment l'époque de la technique peut-elle finir?» en Haar, M. (ed.): *Martin Heidegger*, Paris: L'Herne, 1983, 315-327. Véase también para esta cuestión el estudio ya citado de Frank Schalow «A Look at Recent Literature on Technicity, Machination, and the Turning: Part II».

³² «Comprendida como dejar ser a lo ente, la libertad es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra. Todo comportarse se funda sobre esta relación y recibe de ella la indicación para lo ente y su desencubrimiento. Pero esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido». Ibid., 194-195, trad. 165.

³³ «Pero el olvido no consigue eliminar el misterio olvidado del Dasein, sino que por el contrario le presta a la aparente desaparición de lo olvidado una presencia propia. En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones». Ídem.

³⁴ Acerca de la diferencia entre *Historie* y *Geschichte*, cf. GA 7, VA, UM, 58 y 78. Asimismo, véase la extensa exposición en el apartado 76 «Proposiciones sobre “la ciencia”» de los *Aportes*, GA 65, *BzPh*, 145-159, donde la noción de *Historie* queda relacionada con el periodismo: «Este acabamiento de la historiografía en “ciencia” asegurada de ninguna manera contradice que su mayor resultado se cumpla ahora en la forma de reportaje periodístico (reportaje) y los historiógrafos se tornen ávidos de tales presentaciones de la historia mundial. Pues ya está, y no casualmente, la “ciencia periodística” en devenir. Se ve aún en ella una variedad, cuando no hasta una degeneración de la historiografía como ciencia moderna. Es de observarse el inevitable acoplamiento de esta “ciencia periodística” en sentido amplio con la industria editorial. Ambas en su unidad surgen de la técnica moderna»; 153, trad. 132.

Esta *historia* es «del pensamiento», porque habrá sido en los textos de los pensadores donde se habrá intentado una y otra vez sacar a la luz este rehusar comparecer (o como dice BH, llevarlo a lenguaje), digamos, sin saberlo, olvidándolo a cada paso, o, más bien, si leemos con Heidegger, no meramente lo pensado por los pensadores, sino lo no-pensado en eso pensado³⁵. Esta *historia* sería, a su vez, la del *decir*, esto es, la de aquel *decir excelente en su condición de tal*, o sea, la *poesía*, por ser en él en el que se habría intentado *decir ese fondo sobre el cual siempre ya se está* (llevarlo al lenguaje), no meramente en lo *dicho*, sino en lo *no-dicho de eso dicho*³⁶.

Pues bien, la *decisión* sobre la esencia de la verdad, que implica una interpretación de lo ente, está fundamentada precisamente en que, sea como fuere, se tratará del rehusar comparecer del ser y, por tanto, de cómo todavía no se experimentará la *verdad del ser*, es decir, de cómo se seguirá andando en su intrínseco olvido:

El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación* en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste, sino que al mismo tiempo *insiste*, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo.³⁷

Pero que, cabría añadir, no es sino el encubrimiento de lo que está oculto, esto es, del misterio antes nombrado. En esta *verdad*, en este *encubrimiento*, consiste la *esencia de la técnica moderna*. Antes de verlo, diré que, a mi juicio, precisamente, debido a aquello en lo que consiste la *técnica moderna* como *desocultamiento* particular de lo ente, esto es, debido a cuál es su *esencia* y qué *mundo histórico* implica que ella misma sea fenómeno, se pone en cuestión la posibilidad de que unas u otras categorías *nuestras*, esto es, surgidas y fundamentadas sobre nuestra propia situación, puedan alcanzar inocentemente cualquier situación histórica. Pero quizá, después de ver lo que nos queda, también se haga evidente que tampoco podemos aspirar a nada más.

³⁵ Esta caracterización del pensamiento es desarrollada por Heidegger en diálogo o *confrontación* con Nietzsche como aquel *pensador* que «cierra» la metafísica moderna; cf. Vázquez García, M. E.: «Inversión/consumación de la metafísica: Nietzsche y Heidegger», en *Quaderns de Filosofia i ciència*, N.º 15/16, Actes del 3r. Congrés de Filosofia al País Valencià, 1989, 255-267; Vermal, J.-L.: «El encuentro con Nietzsche», en Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, cit., 377-394.

³⁶ Esta caracterización de la *poesía* y del *decir excelente* es desarrollada por Heidegger en diálogo con Hölderlin y, desde él, con los *textos griegos*. Recuérdese lo que se dice en BH: «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian». GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

³⁷ Ibid., VWW, 196, trad. 166.

6.3. La esencia de la técnica moderna y la moderna interpretación de lo ente

El sentido en el que la *esencia* de la técnica moderna consiste en un modo del *encubrimiento inherente al ser* y, por tanto, en un modo de *desocultamiento* o *desencubrir*, vuelve a hacernos notar la diferencia de la situación moderna con cualquier otra. En *La pregunta por la técnica*³⁸, Heidegger establece esa diferencia específicamente con el modo griego de *téchne*, en el cual de momento no vamos a entrar, y someramente con el modelo de la «artesanía» medieval, pero la diferencia podría plantearse con cualquier otra situación histórica no necesariamente perteneciente a nuestra tradición (por ejemplo, con la china o la japonesa, donde, en esta última, el artesano y el artista son prácticamente indiferenciables). Me interesa ir directamente, por el momento, al modo como ese desencubrir tiene lugar en la técnica moderna:

El hacer salir de lo oculto [*Entbergen*, desencubrir] que prevalece en la técnica moderna es una provocación [*Herausfordern*] que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída [*herausgefördert*] y almacenada.³⁹

La provocación, el suministro, la extracción y el almacenamiento son modos como *esencia* (recuérdese lo que se dijo a propósito de esta palabra y su utilización verbalizada en 4.2) la técnica moderna, es decir, modos como en nuestro tiempo tiene lugar la *esencia de la verdad* en el sentido de la *verdad del ser*. Este es el modo de *esenciar* que hace que la relación del ser con el hombre de nuestro tiempo, el *habérselas* en el que nos encontramos en tanto que *modernos* (ciertamente *tardíos*), sea fundamentalmente distinto a cualquier otro que haya habido⁴⁰.

Esto no implica que sea mejor o peor, significa, simplemente que la inauguración que supone la Modernidad desde su metafísica es, efectivamente, la de un tiempo nuevo y, por tanto, inconmensurable con cualquier otro habido.

³⁸ Por supuesto, no solo en este texto, véase además la tercera parte de GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, Der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, especialmente 285-378; y las conferencias de Brema: GA 79, *Bremer und Freiburg Vorträge*, 3-77.

³⁹ GA 7, VA, DFT, 15, trad., 15.

⁴⁰ «El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* [*stellt*] a la Naturaleza. La emplaza [o: la pone] en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica». Ibid., 15-16, trad. 16.

Este tiempo está caracterizado por un *poner* (*Stellen*) que consiste en un *promover* (*Fördern*: explotar, extraer, impulsar, estimular, etc.)⁴¹. Este carácter nos ha aparecido en la exposición como aquello que la *ciencia* logra con respecto a la cosa, a saber, *independencia*. La técnica moderna *esencia* en la medida en que *pone* las cosas tal que las *extrae*, *explota*, *implusa*, *estimula*, o sea, porque las pone a nuestro servicio como disponibles. Heidegger apunta dos sentidos de este *promover*: «Promueve alumbrando y ex-poniendo [*herausstellt*]. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto»⁴². Así, al mismo tiempo que «pone al descubierto» esto o lo otro, lo *expone*, en el sentido de que, de antemano, lo entinede como aquello utilizable. Las cosas, es decir, todas ellas, la totalidad de lo ente (esto es, lo que aparece como *intramundano* en el *mundo circundante*), aparece como *cosa para el uso* (como apareció en el capítulo 1 y 2) en función de su *para qué* y, por tanto, dependientes del *por mor de mí mismo*; de ahí que, como se decía en las primeras líneas de BH, la *efectividad* de la cosa o, si se quiere, su *realidad*, su *presencia* misma, «se estima en función de su utilidad»⁴³. *Con* esta utilidad *se trata* en función de su *consumo*, es decir, con vistas a *cuánto* (que nos lo da el *cálculo*) puedo *usarla* hasta que ya no se pueda *usar más*, porque se agote o se rompa (porque quede inutilizable). En este sentido, nuestro normal *trato con las cosas* en nuestra situación histórica aparece en la forma del *consumo*. Somos, en efecto, *consumidores*. Lo cual no debe aquí entenderse ni como una categoría social ni como una valoración, sino como resultado de una descripción fenomenológica. Heidegger lo expresa del siguiente modo en *Superación de la metafísica*:

El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento [*Rüstung*: armadura, armamento] en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace «señor» de lo «elemental». El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para

⁴¹ En este punto, sigo la lectura de Hans-Dieter Bahr en su texto «Das Wesen der Technik und das „andere Geschick“. Ge-stell und Gegnet im Denken Martin Heideggers», en *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 89-120, especialmente por lo que respecta a cómo asume una lectura del Idealismo alemán, que aquí no se ha desarrollado, y en continuidad con Marx. Por otro lado, en este texto se formula lo siguiente: «Tal vez lo notamos también como un problema de lenguaje: no sólo en el hecho de que puede reducirse a unas existencias [*Bestand*] facturables de señales y, por tanto, a una reserva de existencias [*Bestand*] de información, que tendría que producir representaciones en nosotros, sino también en el hecho de que casi nos deja hablar del poner [*Stellen*] como si se tratara más bien de un "hacer" [o: conducta, *Tun*] del hombre o de un acontecimiento sobre el que no tiene ninguna influencia. Sin embargo (como pretendía presentar), este "estar abandonado desde fuera" [*Herausgesetztsein*; o: estar expuesto] en el "centro" soñado del sujeto entre lo puesto y la realización de sus fines es característico de esa manejabilidad del medio que aumenta constantemente con el interminable "entorno [*Umwelt*] expandido" de lo que está disponible. En ello, lo puesto del poner se "disuelve" [*zer-stellen*] en una posibilidad de ser», 107.

⁴² Ídem.

⁴³ GA 9, Wm, BH, 313, trad. 259.

realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento [*Dieser Gebrauch wird genutzt zum Nutzen der Rüstung*]. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí tiene realmente como meta la ausencia de metas⁴⁴, este uso es usura [*ist die Nutzung ein Vernutzung*]⁴⁵.⁴⁶

En este sentido, no parece descabellado suponer cierta continuidad entre Marx y Heidegger⁴⁷, la cual no se fundamenta en las pocas cosas que dice directamente de él⁴⁸, sino en el modo como las cuestiones que están en juego en su obra principal, *El capital*, aparecen reformuladas en textos de Heidegger, esto es, por cuanto esa continuidad es «pensante» o histórica⁴⁹. Al final del apartado

⁴⁴ Esta «ausencia de metas», puede notarse, intuitivamente, en otro asunto que Heidegger señala en este texto a propósito de la indistinción entre guerra y paz, es decir, en la pérdida de sentido que esa distinción arrastra a partir del momento en que el *desocultamiento* es la técnica moderna: «“Guerra” y “paz”, cambiadas en su in-esencia, están acogidas en la errancia y, al haberse hecho irreconocibles en vistas a una diferencia, han desaparecido en el mero desarrollo del hacer cada vez más cosas. La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz. Contar con una larga guerra es sólo la forma anticuada en la que se reconoce lo que de nuevo trae la época de la usura. Esta larga guerra, en su longitud, no va pasando lentamente a una paz del tipo de las paces de antes, sino a un estado en el que lo bélico ya no es experimentado como tal y lo pacífico se ha convertido en algo carente de sentido y de contenido». GA 7, VA, UM, 91, trad. 68.

⁴⁵ Normalmente, *Vernutzung* se traduce al castellano por «abuso» o «desgaste», y *Nutzung* por «utilización», de modo que se podría traducir interpretativamente por «aprovechamiento» o «utilización torcida o torticera».

⁴⁶ GA 7, VA, UM, 90, trad. 67.

⁴⁷ Cf. Martínez Matías, P.: «Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, 2014, 199-225; Axelos, K.: *Marx, pensado de la técnica*, trad. E. Molina, Barcelona: Fontanella, 1959, del mismo: *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973; Villalobos-Ruminott, S.: «Marx-Heidegger: notas sobre la complementariedad entre destrucción y crítica del valor», en O. Cabezas, A. Fornazzari, E. Ansa (eds.) *Crítica de la acumulación*, Santiago de Chile: Escaparte-Universidad de Lagos, 2010, 241-262.

⁴⁸ A pesar de que, lo que dice, advierte de su importancia; cf., GA 9, Wm, BH, 319, 321, 336, 339-340.

⁴⁹ «Ante todo, para nosotros, las conexiones que buscamos en la historia de la filosofía tienen poco que ver con la cuestión fáctica de “influencias” y “dependencias”. Puede haber una notable “influencia de” o “dependencia con respecto a” sin que haya la menor toma de contacto profunda (por ejemplo: Schopenhauer con respecto a Kant), y, a la inversa, puede haber continuidad no pensada, diálogo pensante sin (o con relativamente muy escasa) relación fáctica (por ejemplo: Kant con respecto a Platón y Aristóteles) [en la nota 6 de la página 250: «Cuando decimos “puede haber”, queremos decir (...) simplemente que puede encontrarse en la historia»]. Por lo mismo, la “influencia” o la “dependencia” y la verdadera comunidad filosófica pueden también existir a la vez y, sin embargo, no tener nada que ver la una con la otra. La relación que importa a la historia de la filosofía es esencialmente distinta de la que uno de los dos pensadores cree tener con el otro»; Martínez Marzoa, F.: *La filosofía de «El capital» de Marx*, cit., 250-251. Esta argumentación aparece en este texto para sostener la relación esencial que hay entre el pensamiento de Marx y el de Hegel, o más exactamente, entre *El Capital* y *La fenomenología del espíritu*, lo cual quiere decir que hay cuestiones esenciales de la obra de Marx que no se entienden sin la conexión con la de Hegel, y de esta precisión, se seguirá que la dependencia de Marx con Hegel no es simplemente con este «en vez de», por ejemplo, con Descartes o Kant, sino que la dependencia lo es, entonces, todavía más esencialmente con aquellos, es decir, lo es con toda la historia de la filosofía occidental. Por esto mismo, Heidegger también está en esta relación esencial con Marx.

5.1 se utilizó la expresión «estructura económica» para caracterizar la «sociedad civil» que se percibía en el fenómeno de la *ciencia* en la medida en que esta organizaba *empresarialmente* su actividad investigadora *promoviendo* un entramado que se institucionalizaba y se medía por sus resultados. La noción de *estructura* apareció más tarde (en el apartado 5.3) para hacer referencia al reconocimiento de un modo de *presencia de las cosas*. Ese reconocimiento fue el que nos llevó a concluir que la *ciencia* es, en definitiva, la *teoría de lo real*, esto es, de todo, de todas las cosas, en la medida en que se las entiende como dependientes unas de otras en relaciones de causalidad. Pues bien, el adjetivo «económica» expresaba que la *estructura* que llamamos «sociedad civil» se realiza en aquellos «reales» que son precisamente *expresables físicomatemáticamente*, esto es, cognoscibles, pertenecientes a la *ciencia*. En este sentido, ya dijimos que la peculiaridad era, entonces, que esta *estructura* es tal que sus «reales» son o acontecen como *manipulable*. Ahora vemos que, en efecto, como ya apuntamos, Heidegger no utiliza estas palabras, sino que se vale de la expresión «técnica moderna», pero que lo que expresa es justamente esto que acabamos de decir. Claramente se ve en los ejemplos de la mina de carbón, que almacena energía para el funcionamiento de las fábricas⁵⁰, o la central hidroeléctrica que llega a *emplazar* o *poner* a lo que es, de tal modo que es esta la que construye la corriente del río⁵¹. Es este el modo de desocultamiento de la técnica moderna y este cambia la mera consideración de las cosas como *objeto* para que pasan a ser «existencias»; la palabra alemana es *der Bestand*, la cual también significa «reservas» y expresa aquello que, en principio, se tiene como *disponible para el uso*. Heidegger, lo formula de este modo:

En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté solicitado para otra solicitud. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que sólo «reserva». La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el

⁵⁰ «El carbón extraído de la cuenca no está emplazado para que esté presente sin importar dónde sea. Está en depósito, es decir, está puesto y a punto para la provocación en vistas al calor solicitado para suministrar vapor cuya presión empuja el mecanismo por medio del cual la fábrica se mantiene en actividad». GA 7, VA, DFT, 16, trad. 16.

⁵¹ «La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente. En la región de estas series, imbricadas unas con otras, de solicitud de energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo solicitado. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central». Ídem.

modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de existencia ya no está ante nosotros como objeto.⁵²

Que no sea «objeto» no quiere decir que el carácter de objetividad del que se habló en 5.4 no siga vigente, sino que por *der Bestand* ya no se entiende una cosa o conjunto, digamos, numerado de cosas, sino que por *der Bestand* («existencias») se entiende una suerte de *singulare tantum* que expresa el modo de ser de las cosas en general⁵³. Luego no hay, meramente, esta o aquella «existencia» o cosa como «existencia», «reserva» o «disponible para el uso», sino que, si el modo de ser de «*der Bestand*» está vigente, entonces, todas las cosas tienen ese modo de ser y, por consiguiente, no hablamos más que de *existencias* (marcadamente en plural). Esto, además, nos conecta con los niveles de «decisión» que se vieron en el apartado 4.1, por cuanto ese modo de ser, es decir, este *desocultamiento* de lo ente, está vigente siempre ya de antemano, tal que *nosotros* tan solo «correspondemos» a ese carácter de *a priori* y es a esto a lo que se llama, en uno de los niveles allí señalados, *decisión*⁵⁴. Por ello, las *existencias* no son «objetos», ni siquiera es algo como tal objetivo o que pudiera pertenecer al discurso *válido* del *conocimiento*, de la *ciencia*. Este análisis es ya solo y exclusivamente *ontológico* o *fenomenológico*. Y al llegar a ello, descubrimos cuál es la *esencia* (nada técnica) de la técnica moderna: «Aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento* (*Ge-stell*)»⁵⁵. Esta palabra «Ge-stell», por cómo Heidegger la pone en relación tanto con *Gerät* (utensilio, aparato, dispositivo) como con «esqueleto» y con cierta interpretación de la

⁵² Ibid., 17, trad. 17.

⁵³ No voy a ocuparme de una cuestión que tiene mucha importancia tanto en la lectura de textos de Heidegger como en la posibilidad de hacer ese diálogo con la filosofía de Marx, a saber, si el hombre pertenece o no a las existencias. En este texto, se dice, en primer lugar que: «el modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica habla a favor» (ibid. 18, trad. 18) de considerarlo directamente como *existencias*, pero más abajo se dice que «precisamente porque el hombre está provocado de modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia» (ídem), lo cual nos pone sobre el aviso acerca de que, en cierto sentido, se lo trata como *existencias*, pero en otro no, por ejemplo, si lo consideramos en el tratamiento kantiano de la *personalitas moralis*. A este respecto, véase: GA 24, DGP, 199-219; donde además de analizar este problema desde la filosofía kantiana, se presenta el problema de la «acción recíproca» y el *commercium*, algo que es condición de la posibilidad de este estado de cosas y la relación que ello tiene con el «producir» considerado en general. Todo esto es fundamental, como se sabe, para analizar la noción de «fuerza de trabajo» en *El capital* de Marx y también para comprender en qué sentido Heidegger se dirige y comenta críticamente el texto de Ernst Jünger, *El trabajador*; parte de ese comentario fue publicado en el volumen 90 de la *Gesamtausgabe*, como *Zu Ernst Jünger*.

⁵⁴ En este sentido leemos el siguiente fragmento de Heidegger: «Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del estado de desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación. Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo de hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias». GA 7, DFT, 19, trad. 19.

⁵⁵ Ídem.

noción platónica de *eídos* e *eíde*, es decir, con la noción husserliana de *eidético*, puede interpretarse en el mismo sentido que hemos usado la palabra *estructura*.

Esta noción tiene, como ya se ha señalado, un uso en matemáticas (y especialmente en la matemática formal y en teoría de conjuntos) que expresa lo que tienen «en común» dos conjuntos que se definen como isomorfos, o cuando de esos mismos conjuntos decimos que sus elementos guardan una relación biunívoca entre ellos. A esa relación la llamo, entonces, *estructura* por oposición a lo «real» en sentido amplio. Sin embargo, al ponerla en relación con la noción heideggeriana de *Ge-stell*, se está usando la noción de *estructura* de un modo más fuerte, más marcado que en el formalismo matemático. Por de pronto, esto se nota especialmente porque el uso que se le ha dado y que, además, justifica que se interprete con ella la noción de *Ge-stell*, incluye precisamente el que los «reales» en los cuales se realiza sean *manipulables*, luego que la misma *estructura* consista en que ocurra esa *manipulación*. Esta, además, no es, como las *estructuras* matemáticas, una mera construcción intelectual para algún cálculo, sino la expresión teórica que da cuenta de la fenomenalidad de nuestro «estado de cosas», del fondo sobre el cual siempre ya estamos. Esto último es ahora más evidente por cuanto es el significado que Heidegger le da en primer lugar a la palabra *Ge-stell*⁵⁶.

Ahora bien, en la medida en que se está defendiendo que la descripción y la exposición es de orden ontológico o fenomenológico, por una parte, esta misma *esencia* de la técnica moderna no es «apreciable» de modo inmediato, es decir, se *olvida*⁵⁷. Esto se debe a que, como ya se hizo notar en 5.4, la *ciencia* no puede tener como objeto de conocimiento el fondo sobre el cual siempre ya se encuentra. La comparecencia del modo de ser de nuestro tiempo no se manifiesta en el modo como en este mismo tiempo se entiende que hay una manifestación, una presentación de cosas. Esto implica, por otra parte, que el *Ge-stell* está «realizado» solo en cierta medida o que, por así decir, nunca lo está hasta sus

⁵⁶ «*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar [o: poner] que emplaza [o: pone] al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la estructura de emplazamiento, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado». Ibid. 21, trad. 20.

⁵⁷ Este «olvido» u «ocultamiento» tiene, además, el mismo rango de «amenaza contra la esencia del hombre» que Heidegger dice que tiene la «devastación del lenguaje»: «Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El domino de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial». Ibid., 29, trad. 26.

últimas consecuencias. Esta realización, a saber, que todas las cosas no sean sino *existencias*, es siempre algo tendencial⁵⁸, igual que es tendencial el intento de la *ciencia* por lograr una exposición teórica unificada de todo⁵⁹.

Pues bien, es esta tendencia a la que puede llamarse *proyecto moderno*, un *proyecto* que pugna por la *dominación* de la tierra en general, por expandirse a todo el globo y «con el inicio de la lucha por el dominio de la tierra la era de la subjetividad se encamina hacia su consumación»⁶⁰. La Modernidad consiste en caminar hacia su propia *consumación* (*Vollendung*), ya sea en la medida en que la homologación de todas las cosas llegue a ser *absoluta*, como porque se *haga la experiencia* de reconocer en qué sentido esa *consumación* se debe a que ella misma, la Modernidad, es esencialmente *secundaria*, *derivada*. Esto no quiere decir que ella resulte, como el efecto de una causa, de otra cosa, sino que sus fenómenos fundamentales no son fenomenológicamente originarios. Justamente, esto lo acabamos de formular haciendo notar que la esencia de la técnica no se muestra, no se muestra *como* ninguna cosa, *como* nada, sino que ella misma es estrictamente ontológica, fenomenológica y, en este sentido, solo se formula en un discurso que no pretende *conocer* sino poner de manifiesto el suelo sobre el cual se pisa. Este ejercicio, además, tampoco revela ningún nuevo suelo sobre el que pisar, sino tan solo el *abismo* sobre el cual se instala el que pisamos.

6.4. Nihilidad

Se acaba de decir que la Modernidad es esencialmente *secundaria* o *derivada*. Algo más arriba se dijo esto mismo de la *ciencia*. A su vez, esto ha querido decir, por una parte, que la propia Modernidad, el *proyecto moderno*, consiste en que esta misma o este *proyecto* camina hacia su propio *acabamiento* (*Vollendung*); que bien puede ser un *hacer experiencia de sí misma*, esto es,

⁵⁸ Como es tendencial el que el *derecho*, en cuanto a su aspecto *puro*, se vea reflejado en una u otra constitución o norma jurídica, o como es tendencial la exactitud de la medición para los cálculos.

⁵⁹ «Si la física moderna, en una medida cada vez mayor, tiene que resignarse a que su región de representación sea algo no intuible, esta renuncia no está dictada por una comisión de investigadores. Está provocada por el prevalecer de la estructura de emplazamiento, que exige la solicitabilidad de la Naturaleza como existencias. De ahí que la física, por mucho que se haya retirado del representar que hasta ahora ha sido decisivo, el que está dirigido sólo a los objetos, nunca puede renunciar a una cosa: a que la Naturaleza, de uno u otro modo, se anuncie como algo constatable por medio de cómputo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones. Este sistema se determina desde un tipo de causalidad que, por su parte, ha experimentado otro cambio. Ahora, la causalidad no muestra ni el carácter del ocasionar que trae-ahí-delante [el de la *poiesis* y, por tanto, también el de la *téchne* griega] ni el modo de la causa *efficiens* o, siquiera, de la causa *formalis* [en el sentido de la artesanía medieval]. Probablemente la causalidad se reduce aun provocado anunciar de existencias a las que hay que asegurar de un modo simultáneo o sucesivo». Ibid., 23-24, trad. 21-22.

⁶⁰ GA 5, Hw, NWG, 257, trad. 232.

llevar hasta las últimas consecuencias ese *proyecto*, como que, en la medida en que se siga imponiendo el *olvido* (inherente) de su *esencia*, llegue hasta su *consunción*.

El sentido de la expresión «hacer *experiencia*» o «llegar a experimentar y soportar» (*werden erfahren und ausgestanden*) se la interpreta a la luz del texto *El concepto de experiencia en Hegel*⁶¹; lo cual implica, por una parte, que se trata de afrontar una dificultad inherente al pertenecer siempre ya a la situación histórica en la que nos encontramos; de tal modo que, «el paso [por esa misma situación] no es tan extrañamente difícil por el hecho de que, tal como se piensa, nosotros tengamos que alcanzar primero la parusía desde algún lugar exterior, sino porque se trata, dentro de la parusía y de esta manera a partir de ella, de traer nuestra relación con ella delante de ella»⁶². Esto quiere decir que el «hacer *experiencia*» es recorrer internamente el camino de la pertenencia a eso mismo de lo que se está haciendo la experiencia, a saber, la nihilidad consecuente a la pretensión de que pudiera haber (que fuese al menos concebible) certeza absoluta de la cosa, o sea, la pretensión de que la cosa *la hubiera* absolutamente sin duda, a pesar de que nadie tuviese contingentemente certeza absoluta de nada. A su vez, ello consiste en que «la absolutez de lo absoluto, la absolución que se absuelve absolutamente, es el trabajo del comprenderse de la autocerteza incondicionada»⁶³, que implica, por la otra parte, que el «hacer *experiencia*» «es la penosa tarea de soportar el dolor y el desgarró bajo cuyo signo *se encuentra* la relación in-finita en la que se consume la esencia de lo absoluto»⁶⁴. En otras palabras, consiste en alcanzar ese abismo sobre el que ya siempre andamos y *querer* permanecer en él⁶⁵. Así pues, hay que aclarar, al menos, por qué se dice que la *ciencia* es *derivada* y, entonces, por qué la Modernidad también lo es.

⁶¹ GA 5, Hw, *Hegels Begriff der Erfahrung*, 115-208; junto a este texto, y para que la lectura de esta cuestión sea completa, habría que analizar detenidamente el curso sobre la *Fenomenología del espíritu*, GA 32, *Hegel Phänomenologie des Geistes*, y el texto «Aclaraciones a la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel», en GA 68, *Hegel*, 65-150; esto queda para otras ocasiones.

⁶² GA 5, Hw, *Hegels Begriff der Erfahrung*, 138, trad. 130.

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Ídem.

⁶⁵ «Con dicha falta [de dioses], el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda. Abismo [*Abgrund*, falta de fundamento] significa originalmente el suelo y fundamento hacia el que, por estar más abajo, algo se precipita. En lo que sigue, sin embargo, será pensado el “Ab-” como la total ausencia [*Abwesen*] de fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia [*Stehen*, estar, encontrarse]. La era [*Weltalter*, edad de mundo] para la cual el fundamento queda privado está suspendida [*hängt*, cuelga, depende] del abismo [*Abgrund*, falta de fundamento]. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a este tiempo de penuria, en todo caso podrá sobrevenir cuando el mundo mismo cambie de fundamento, y esto quiere decir ahora, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era [*Weltalter*] de la noche del mundo [*Weltnacht*] hay que llegar a experimentar y soportar el abismo [la falta de fundamento] del mundo. Pero para esto es necesario que algunos sean quienes alcancen el abismo». GA 5, Hw, *Wozu Dichter?*, 248-249, trad. 242, (modificada).

Pues bien, esto, en cierto modo, está implícito en todo lo que se ha expuesto y, especialmente, en el comentario a *De la esencia de la verdad* y *La pregunta por la técnica*. Ya que lo que se ha puesto de manifiesto tanto en la exposición, como especialmente en esos comentarios, ha sido que aquello que se entiende como la *manifestación* de una cosa no es el carácter de *presencia* de esa cosa, en otras palabras, que la *verdad* de la cosa aparece como *certeza* a pesar de que su fundamento es el desocultamiento y, con ello, la *libertad*, etc., y que las cosas aparecen como este paraguas, aquella botella, etc., a pesar de que su modo de ser es el de las existencias y, por tanto, aquel que las homologa de antemano. También puede notarse el carácter *derivado* del que ahora se está hablando en cómo lo *obvio* (pero por eso mismo, *dejado siempre atrás, olvidado*), aquello de lo que se parte para llegar a la delimitación de una cosa, es el continuo ilimitado. Este mismo carácter *derivado* es resultado de partir de ese continuo ilimitado. Se constata este carácter en la medida en que, sea como fuere, para definir o delimitar una cosa siempre hay establecer una referencia de un plano (ilimitadamente continuo) a otro plano (igualmente continuo ilimitado), entre los cuales siempre hay relación y siempre también innegociable irreductibilidad. Esto quiere decir que en ningún caso uno de los planos se reintegra en el otro o el otro en el uno, ni tampoco se deducen o se generan el uno del otro⁶⁶. Esto último puede llamarse también la *escisión* o la *finitud*; nociones que tienen aquí el mismo sentido con el que la *finitud* apareció en el apartado 1.3.1. Todo ello implica, en definitiva, que no se tiene *fundamento último*, sino que se parte de la *escisión* que comporta la ausencia de contenidos de antemano vinculantes, ausencia que siempre es, por tanto, *secundaria*, con respecto a que esos contenidos los hubiera.

Si este es nuestro *horizonte*, entonces, es *derivado, secundario*, y con ello tampoco se descubre nada *primario*. Por ejemplo, no valdría decir que lo *primario* es la Edad Media, o el Helenismo o la Grecia antigua, pues entonces se estarían *deduciendo* unas cosas de otras, o sea, yendo contra lo que, en *esencia*, somos o es nuestro tiempo (contra el propio estatuto de la *finitud*). Sabemos, de todas formas, que un proyecto de pensamiento moderno, el cual es tan *discurso filosófico* como el de Heidegger o Kant, apuesta explícitamente por hacer justamente este ejercicio de *génesis*. Este es el Idealismo alemán, el cual lleva hasta sus últimas consecuencias la noción de *sujeto*, haciendo de ello, del *yo*, de la *autoposición*, por ejemplo, en Fichte, no solo el *fundamento de todo*, sino lo que significa o es, en definitiva, *todo*. No voy a entrar en el desarrollo de este proyecto (del cual, sin embargo, Heidegger se ocupa extensamente en varios

⁶⁶ Ni el álgebra en la geometría o viceversa, ni el cálculo en la medición o viceversa, ni la *res cogitans* en la *res extensa* o viceversa; asimismo, ni la intuición en el concepto o viceversa y ni lo *cognoscitivo* en lo *práctico* o viceversa, ni lo finito en lo infinito o viceversa, etc.; pero tampoco la matemática en la lógica o viceversa.

cursos), pues ello nos obligaría a desviarnos demasiado de la exposición. Sea como fuere este, sí hay que recordar que la filosofía de Heidegger consiste en apostar, en cierta medida, por lo contrario. No por la *génesis*, no porque se pueda terminar de dar cuenta de todo de una sola vez, en una sola exposición unívoca, sino por la *finitud*, por la *escisión*, porque haya que reconocer siempre *límite*, o sea, siempre *límites y rupturas*.

Por otra parte, en el apartado 4.3.1, se mencionó, a propósito de los otros tres fenómenos modernos que Heidegger señala en *La época de la imagen del mundo* y que no se analizaron en detalle, que nuestra situación histórica y, así, el horizonte en el que tratamos de situarnos –después de todo lo que se ha dicho, ya casi estamos situados–, consiste en la *nihilidad* o el *nihilismo*⁶⁷. Allí mismo se hizo notar que Heidegger analiza esta cuestión desde la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, la noción que él mismo maneja de *nihilismo* es distinta a la que maneja Nietzsche, empezando porque Heidegger no lo divide en fases, ni tampoco comprende que *la voluntad de poder* y *el eterno retorno de lo mismo* constituyan, en la medida en que llevan a cabo (según Nietzsche) una transvaloración de todos los valores, una superación del nihilismo.

Heidegger no solo interpreta que Nietzsche sigue pensado en sentido fundamentalmente *nihilista* precisamente porque construye su filosofía sobre el *nihilismo* y pretendiendo *superarlo*, sino que su posición termina siendo que la *nihilidad* en la que consiste la Modernidad no es «superable», sino tan solo algo que se puede afrontar⁶⁸. No voy a ocuparme de esta crítica a Nietzsche y tampoco del trazado hermenéutico que exigiría dar cuenta de cómo el mismo Nietzsche llega a la noción de *nihilismo*. Pues este trazado consiste fundamentalmente en el arco que va desde las tres *Críticas* kantianas al Idealismo alemán y la formulación del *Absoluto*⁶⁹. Sin embargo, me detendré brevemente en cómo termina

⁶⁷ Utilizamos la expresión *nihilidad* porque el sufijo «-ismo» hace pensar en una suerte de teoría o posición sobre algo; no es el caso, y Heidegger insiste ferozmente sobre esto: «Conducidos por la forma del modo de comunicación del mismo Nietzsche, se ha tomado en conocimiento su “teoría” del “nihilismo” como una interesante psicología de la cultura, pero ya antes persignada ante su verdad, es decir, abierta o calladamente mantenida a distancia como diabólica. Pues así reza la evidente reflexión: ¿adónde llegaríamos si ello fuera y deviniera verdad? Y no se sospecha que *precisamente esa reflexión*, o sea la actitud y proceder con el ente que la sostiene es el verdadero nihilismo: no se quiere confesar la ausencia de meta. Y por ello de repente se tienen de nuevo “metas”, aunque más no sea que, lo que en todo caso puede ser *medio* para la erección y persecución de meta, esto mismo sea ascendido a meta: el *pueblo*, por ejemplo. Y por ello, precisamente aquí, donde se cree tener de nuevo metas, donde de nuevo se es “feliz”, donde además se procede a hacer accesible de igual modo a todo el “pueblo” los “bienes culturales” (cine y viajes a playas) hasta ahora cerrados a la “mayoría”, precisamente aquí, en esta ruidosa embriaguez “vivencial”, está el máximo nihilismo, “el organizado cerrar de ojos” ante la ausencia de meta del hombre, el “dispuesto” eludir toda decisión y su inauguración [*Eröffnung*]. La angustia ante el ser [*Seyn*] nunca fue tan grande como hoy. Prueba: la gigantesca organización para acallar a gritos esta angustia». GA 65, BzPh, 139, trad. 122-123; cf. también, 140-144.

⁶⁸ Cf. GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, especialmente 385-390.

⁶⁹ A este recorrido, de todas maneras, seguiremos aludiendo en otros momentos de la exposición. Se trata de una suerte de «elefante en la habitación» del cual no nos podemos

interpretando Heidegger el *nihilismo* o la *nihilidad*. El primer rasgo de esa interpretación consiste en que Heidegger sostiene que la esencia del *nihilismo* reside en la historia:

La esencia del nihilismo reside en la historia, según la cual, en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad, no se toca para nada al ser mismo y su verdad, de tal modo, que la verdad de lo ente como tal vale para el ser porque falta la verdad del ser.⁷⁰

Heidegger entiende que la *nihilidad* en la que estamos instalados afecta, fundamentalmente, al «ser», es decir, que expresa tanto el que estemos instalados en la *falta de suelo* (que se comentó en el capítulo 3) o en el *abismo* como que no percibamos este *abismo*, que ello mismo se *olvide*⁷¹ hasta el punto de que «con el ser no pasa nada»⁷². Este «no pasar nada», inherente al *olvido del ser*, refiere a cómo la metafísica, según Heidegger, de Platón a Nietzsche, no piensa el ser sino el ente, esto es, el ser del ente y, así, el ente en su totalidad, *olvidando* el ser mismo; «la verdad del ser no aparece, permanece olvidada»⁷³. El nihilismo no sería sino la historia que tiene lugar con el ser, el hecho, por tanto, de que al fondo sobre el cual siempre ya estamos le sea inherente su no manifestación, su no comparecencia. El ser mismo «permanecería impensado porque lo propio del ser es sustraerse»⁷⁴. Esta sustracción o rehúso del ser se habría demostrado, precisamente, por el desarrollo fructífero de la metafísica, ya que todo él habría estado sustentado sobre ese mismo *olvido*. ¿Qué cabe, según Heidegger, ante ello?

Según Heidegger, la supuesta superación del nihilismo, que supondría entenderlo como la desvalorización de todos los valores supremos desde la *voluntad de poder* (como transvaloración de todos los valores que interpreta al ser como *valor*), no es más que *nihilismo consumado*, es decir, pertenencia a la *nihilidad*, pero no intento por asumirla. Y esto último es, justamente, lo que cabe ante la *nihilidad*, tratar de asumirla. Teniendo en cuenta que Heidegger reconoce

desprender, pero del que nos resistiremos a hablar, ya que implicaría, prácticamente, otra investigación.

⁷⁰ GA 5, Hw, NWG, 264, trad. 238.

⁷¹ «El ser se ha convertido en valor. La estabilidad de la permanencia de las existencias es una condición necesaria, planteada por la propia voluntad de poder, del aseguramiento de sí misma. Ahora bien, ¿puede estimarse más al ser que de este modo, elevándolo expresamente a valor? Lo que pasa es, que desde el momento en que el ser recibe la dignidad del valor, se le ha rebajado al nivel de una condición planteada por la propia voluntad de poder. Previa a esto, en la medida en que es estimado y dignificado en general, se le ha arrebatado al propio ser la dignidad de su esencia. Si el ser de lo ente recibe el sello del valor y si, con ello, su esencia queda sellada, entonces, dentro de esta metafísica, o lo que es lo mismo, dentro de la verdad de lo ente como tal durante esta época, se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser». Ibid., 258, trad. 233.

⁷² Ibid., 259, trad. 233.

⁷³ Ibid., 264, trad. 238.

⁷⁴ Ibid., 265, trad. 238.

a la *nihilidad* como el modo en el que se nos presenta, en la Modernidad (esto es, cuando se pertenece a la metafísica moderna de la subjetividad), el «ser» mismo, la *historia del ser* es lo que cabe hacer con ello, esto es, *historia* en el sentido del ejercicio fenomenológico-hermenéutico que trata de pensar lo no-pensado por los pensadores⁷⁵, lo *olvidado* en cada momento de esa *historia*, pues a esta *historia* pertenece la metafísica misma: «La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo»⁷⁶.

Nótese, por otro lado, que hemos llegado, con todo lo recorrido hasta aquí, a una descripción de nuestro horizonte que se ha formulado bajo la noción de *existencias* y de *estructura de emplazamiento*. Ambas nociones son formas de mencionar una *totalidad*; la primera noción es una traducción interpretativa de *der Bestand* (que hemos analizado como una suerte de un *singulare tantum*) que refiere al modo de ser de las cosas y la segunda es el aspecto fenomenológico de ese mismo modo de ser. Esto implica que en nuestra situación no solo no hay ninguna cosa que *vincule* de antemano, sino que no hay ninguna cosa que sea estrictamente independiente de todas las demás. Todas las cosas están en relación con todas las demás tal que, de hecho, el *vínculo* que todavía se reconoce es a esa misma relación de todas las cosas con todas las demás, una relación que tiene, precisamente, la misma forma de *vínculo*. En nuestro horizonte se cumple que *todo* está vinculado con *todo*⁷⁷. Pero si esto es así, entonces, se cumple también que ninguno de esos vínculos particulares está, de antemano, establecido y, por tanto, ninguna cosa en particular está vinculada con ninguna cosa en particular. Ahora bien, si esto también se cumple, entonces resulta que no hay *nada* vinculado con *nada*. Por consiguiente, que el vínculo es de *nada con nada*, o sea, precisamente a esa *nada*, a esa *vaciedad* y, de ahí, que esta situación merezca el calificativo de *nihilista*.

⁷⁵ «Para nosotros la norma para el diálogo con la tradición histórica es la misma, en la medida en que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior. Sólo que nosotros no buscamos la fuerza en lo ya pensado, sino en un impensado (*Ungedachten*) del que lo pensado recibe su espacio esencial. Pero lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo. La medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos y que lo superan, sino que exige la puesta en libertad del pensar transmitido para que pueda entrar en su ser anterior todavía conservado. Esto es lo que rige en la tradición desde el principio, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia». GA 11, ID, DotIVM, 57-58, trad. 111.

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ Desde el punto de vista de la *forma derecho* que no se ha desarrollado podría ponerse el ejemplo siguiente. Este vínculo de todo con todo se reconoce en el hecho de que para asegurar (jurídicamente) algo en Madrid, formalmente hablando, tiene que poder ser asegurado en Nueva Zelanda. Es decir, para asegurar *algo*, tiene que poderse asegurar, no en ciertos márgenes, sino universalmente, para todos los lugares (y también para todo momento), dando, a su vez, explícitamente las limitaciones de tal *seguridad*.

Este análisis se hace a nivel formal, pero, evidentemente, en la contingencia histórica no es así. Ni siquiera es así en la «contingencia» (si acaso vale esta palabra) de la *historia* en sentido fuerte, es decir, la *historia* que Heidegger llama *del ser*, y que se «estudia» en los textos de pensadores y poetas, y que refiere a los modos como en cada caso el fondo sobre el cual se está se retira y no comparece. Incluso asumiendo esa noción de *historia*, lo que acabamos de formular no es apreciable con el mismo rango de claridad en todos los momentos que hay que considerar para hablar de la zona que se ha llamado «Modernidad» y de la que aquí se han presentado los rasgos mínimos y fundamentales. Por ejemplo, esto que acabo de decir sería muy difícil sostenerlo en los textos de Descartes, pero quizá muy «fácil» (con todas las comillas que merezca) en los textos de Hegel. Esto implica que la *nihilidad* es también tendencial, o sea, que es precisamente ahora cuando esto se hace lo suficientemente evidente como para ser cuestión y que, en definitiva, la *historia del ser* no deja de ser *teoría*, la cual, por tanto, sigue pendiente de demostrar su alcance o potencia y de la cual hay que seguir haciendo *crítica*.

Que ello mismo sea así también quiere decir que esa *vaciedad* a la que se está vinculado, precisamente por mostrarse de forma tan *extrema*, es en lo que estamos instalados como lo obvio y, en cierto modo, por tanto, *ya ha pasado*, lo cual implica que lo difícil, lo que nos queda como tarea, es precisamente hacerla notar, esto es, reconocer esa *vaciedad* extrema. Ahora bien, precisamente, porque lo que hay es esa *vaciedad* extrema, esta no es para nada algo «vacío», sino hiperbólicamente *lleno*. Tanto es así, que uno de los proyectos filosóficos más pujantes del siglo XX ha sido el que se conoce como «logicismo», es decir, aquel proyecto (representado por pensadores como Frege, Russell, Carnap o Quine) que pretendía *deducir* toda la *matemática* de la *lógica* (y ello en el sentido de la *mera lógica* kantiana). No voy a entrar tampoco en esta cuestión; lo que me interesa señalar es solamente el aspecto *formalista* que se reclama en ese proyecto, un aspecto que se apoya en que el presupuesto (aquello en lo que siempre ya se está) es un *vaciamiento* hasta la extenuación de la cópula, *vaciamiento* que permite atender tan solo (practicando una potente *sképsis* o *epoché*) a lo que sea que se juegue en cada caso, estrictamente desde su reconocible *forma* y nada más. Pues bien, esto prácticamente toca esa noción de la que hemos echado mano constantemente para hablar del estatuto de *presencia* de las cosas que hay en nuestro tiempo, a saber, la noción husserliana de «eidético». Digamos que la diferencia, sumamente importante, es que, leído con Husserl, lo *eidético*, lo *formal*, lejos (lejísimos) de ser algo *vacío*, es lo más sumamente lleno, lo *fenomenológico*. Con este apunte se gana justamente el sentido con el que se usa en esta investigación la noción de «fenomenología» o,

más bien, el adjetivo «fenomenológico»; uso que ya no refiere meramente a una escuela o tradición.

Heidegger quiso «librarse», como él decía, del aspecto «teoricista» de eso mismo⁷⁸. Sin entrar en las razones sustanciales de esto o en si Heidegger tenía o no razón, es evidente que, a pesar de todo, si la *verdad del ser* tiene coherencia, es precisamente en el sentido de que es ahora, cuando esta *vaciedad* se ha impuesto de este modo, cuando lo que cabe es precisamente «volver a empezar», o sea, atender a cada «voz» de la *historia (del ser)* en lo que ella misma en cuanto tal (y nada más) tenga que decir. En otras palabras, queda hacer *fenomenología*, *valernos* de la posibilidad de atender a las *formas*. Esto implica, ante todo, mantener la exigencia de no *deducir* unas situaciones históricas (voces) de otras y, por tanto, también la exigencia de asumir que esto mismo solo ahora es *cuestión*, y que lo es para atender a lo que somos. Esta cuestión es *volver* sobre otras situaciones que no son la *nuestra* y, por tanto, también implica asumir la exigencia de reconocer que *nosotros* no somos esas situaciones, que estas son irreducibles a la nuestra. De ahí que el compromiso sea siempre por tratar de comprender la *distancia* con toda otra situación histórica y, así, de asumir, y no meramente pertenecer, a la *nihilidad*, al *tiempo de penuria*.

Por estas razones se ha insistido en que deben tomarse con cuidado las «categorías» que se pretendan aplicar a la historia. A *nosotros* no nos queda más remedio que hacer esto (ya que ello se nos impone como tarea pendiente). Pero esto también quiere decir que las categorías con las cuales vamos a otras situaciones históricas dicen más acerca de *quiénes* somos nosotros que de esas mismas situaciones. Por ello, insisto, el alcance del *a priori* analizado en SZ, por ejemplo, es, al mismo tiempo, un medio para hacernos cargo de la Grecia antigua, pero solamente porque «hacernos cargo» es algo que nos compete a nosotros por lo que nosotros somos. Por consiguiente, ni se recupera Grecia, ni tampoco se la llega a comprender; lo que se comprende es la *distancia*, la concreta *distancia* que nos separa de ella, y ello en *diferencia* con la *distancia* que nos separa del Helenismo, o de la Edad Media, o de China, etc.

⁷⁸ Evidentemente, el asunto no es tan simple, como ya demostró Ramón Rodríguez en su estudio *La transformación hermenéutica de la fenomenología* ya citado.

SEGUNDA PARTE

DECADENCIA DEL LENGUAJE

CAPÍTULO 7

LEER EL ALLANAMIENTO DEL LENGUAJE EN HEIDEGGER

7.1. Situados en el horizonte: dos sentidos de «decadencia del lenguaje»

La Primera Parte de esta investigación se propuso hacer el ejercicio de «situarnos en el horizonte», es decir, de describir (en sus aspectos fundamentales y desde la obra de Heidegger) la situación histórica que filosóficamente llamamos «Modernidad». El objetivo era ganar un lugar desde donde aclarar las palabras marcadamente valorativas que utiliza Heidegger para referirse a la concepción del lenguaje. Este «situarnos» ha terminado poniendo sobre la mesa, no solo que ese horizonte es un *abismo*, sino que, además, lo que cabe hacer con ello es atender a él, esto es, asumirlo. Asumir, en este contexto, consiste en preguntar por la metafísica, es decir, en ir «desde la metafísica hasta su esencia»¹.

A partir de lo que se expuso en el apartado 4.2, podemos interpretar que es el «pensar» (en el sentido en el que lo que entiende Heidegger), el que va desde la metafísica, desde ese mismo fondo, hacia su esencia, es decir, a la *distancia* desde donde cabe pensarla en lo «no-pensado». Esta afirmación la sustento en la constatación de que el *pensar* se identificaba en BH con la *esencia* «no experimentada» del *habérselas*, la cual se interpretó allí como el *atender al fondo sobre el cual nos encontramos*, o sea, como el ejercicio fenomenológico-hermenéutico. Ahora bien, esto podría llevarnos rápidamente a suponer que habría la posibilidad de una «superación [*Verwindung*] de la metafísica», que consistiría, por lo dicho en 6.4, en una «superación del olvido del ser»². Puede interpretarse que es este el objetivo último. Sin embargo, a mi juicio, si se advierte que la palabra *Verwindung* aparece explícitamente para evitar usar *Überwindung*³, entonces, podría traducirse por «torsión» y no por «superación».

¹ GA 11, ID, DotlVM, 60, trad. 115.

² GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, 416, trad. 337.

³ Cf. GA 7, VA, UM, 68-98; no sin distanciamiento, como se puede ver por lo que se lleva dicho y por lo que todavía se tendrá que decir, ha sido importante el estudio de Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio Barcelona: Gedesia, 1987; «En esta época, el pensamiento está respecto de la metafísica, en una posición de *Verwindung*: en verdad no se abandona la metafísica como se abandona un traje viejo porque ella nos constituye como nuestro destino, nos remite a ella y nosotros nos remitimos a ella como a algo que nos ha sido asignado». Ibid., 50. Algo muy parecido se puede decir de la Modernidad: «Pues la “Modernidad” [*Neuseit*] de ninguna manera ha terminado. Más bien, esta se encuentra por primera vez en el principio de su presumiblemente prolongado acabamiento»;

Así, cabe interpretar que no se trata de «sobreponerse» de algo o de «salir» de algún lugar, sino de hacer una *torsión* que nos devuelva al mismo seno de la metafísica, que nos permita *reconocerla*, o sea, recorrerla de nuevo *cada vez*, en un ejercicio *interpretativo* que la *comprendiese*:

La superación [o: torsión] se dirige a la esencia de la metafísica. La rodea con aquello a lo que aspira esta misma esencia en la medida en que clama por ese ámbito que alza hasta ahora el elemento libre de su verdad. Por eso, y para corresponder con la superación de la metafísica, el pensar tiene que empezar por aclarar primero la esencia de la metafísica.⁴

A mi juicio, cabe interpretar que el «proyecto» de la *historia del ser*, es decir, el *proyecto* que consistiría en embarcarse en ese *reconocimiento*, en ese «otro inicio» desde donde *recordar* lo *no-pensado* en lo pensado mismo, no pretendería inaugurar nada, sino asumir la *nihilidad* misma. Esta lectura general de la obra de Heidegger es, ciertamente, polémica para con el mismo Heidegger, quien no solo desliza de vez en cuando tentativas de «fundaciones», sino que también parece apostar por que sea el pensamiento (incluso su propio pensamiento) el que *inaugure* una nueva época. La lectura que aquí se propone, en la que ya se ha insistido en la Primera Parte y que todavía se explicitará algo más en la Tercera Parte, es que no se trata de inaugurar nada, sino de *aprender* a reconocer en lo que estamos. Si este *aprendizaje* y *reconocimiento* terminan por traer consecuencias «materiales», ello no debe ser el asunto del ejercicio teórico, aunque el mismo ejercicio no esté sino por mor de esas consecuencias. Sea como fuere, para lo que sigue, se asume que este proyecto de pensamiento enraíza en esa actitud fenomenológico-hermenéutica de la *distancia*⁵, es decir, de la *theoría* en sentido griego⁶.

Es desde esa actitud, desde donde pretendo aclarar las palabras que Heidegger utiliza para calificar el lenguaje. Esta aclaración consiste en sostener (y esta es la tesis que defiendo, como ya se dijo en 1.1) que estas no pretenden *valorar* nada, denunciar usos o formas de hablar, o establecer jerarquías (del tipo que sea) respecto al lenguaje, sino que ellas *describen* (son *fenomenología* de) cómo comparece el lenguaje en la concepción corriente del mismo; esta entiende que el lenguaje es una herramienta de comunicación, un vehículo de transmisión de información del cual se dispone, en general, como una facultad y actividad humana. En este sentido, la concepción es, como dice Heidegger, la de «un

GA 8, *Was heißt Denken?*, 57. Nos encontramos, en definitiva, en ese acabamiento, es decir, en la Modernidad tardía.

⁴ GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, 416, trad. 337.

⁵ En principio, Heidegger habría asumido que su pensamiento siempre se habría movido desde esta «metodología», cf. GA 11, ID, *Ein Vorwort. Brief an Pater William Richardson*, 143-152.

⁶ Cf. GA 7, VA, WB, 45-49.

instrumento para la dominación de lo ente», y la descripción como «decadente» o «devastada» refiere al modo de comparecencia de la *lingua* en Modernidad. Además, en la medida en que esta concepción del lenguaje la comparte la lingüística, se sospecha aquí (y esto tenemos todavía que demostrarlo en lo sucesivo) que estas palabras refieren precisamente al modo como el lenguaje es afrontado por esta *ciencia*, es decir, refieren a los presupuestos de la lingüística. Referirían, por tanto, a que estos son constitutivamente *decadentes*, secundarios, no fenomenológicamente originarios⁷.

Así, este sería uno de los *sentidos* de expresiones como «decadencia del lenguaje» o «devastación del lenguaje». Ahora bien, también sostengo que puede interpretarse que hay otro sentido de *decadencia* para referirse a algo que en los textos de Heidegger tiene una importancia temática muy extensa. Ese otro sentido consiste en que *decadencia del lenguaje* expresa, específicamente, uno de los recursos expresivos para describir el hundimiento interno de la situación griega y que, por tanto, expresan *cómo es* o en qué consiste el camino interno de esa situación y, sobre todo, lo que habrá una vez esta haya pasado, a saber, para Heidegger, la metafísica misma. Este sentido está estrechamente vinculado a cómo Heidegger entiende en general la situación griega arcaica y clásica desde Hölderlin y Nietzsche. Esta situación sería aquella que consiste en el intento de poner de manifiesto (*decir*) la vinculación de antemano a contenidos, o sea, *explicitar (decir) el juego al cual siempre ya se está jugando*. Así pues, para Grecia, si bien esos mismos contenidos vinculantes todavía vinculan, por su misma marcha interna resulta que se los está perdiendo a cada paso. Esto ocurre porque en el mismo intento de hacer relevante ese vínculo a unos u otros contenidos, todos esos contenidos van homologándose y, en este sentido, el vínculo se va perdiendo. El proyecto griego (la Grecia antigua o arcaica y clásica) sería aquel que consiste en tratar de *decir* el fondo sobre el cual se está (el «ser») y, por ello mismo, *perderlo* (que se *olvide*), o sea, *decaer*, *hundirse* a cada paso⁸.

⁷ A los trabajos de Kovacs ya citados hay que añadir ahora «Heidegger's Insight into the History of Language», en *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 121-132. En parte, se ha seguido la lectura de Kovacs de la conferencia *Überlieferte Sprache und technische Sprache* que se propone en este trabajo, especialmente en el apartado 11.3.

⁸ Uno de los recursos para describirlo sería hablar del proyecto *pólis*, es decir, aquel que consiste en la pretensión de fijar el *nómos* (el reparto) y que se puede exponer partiendo de la teoría de los géneros poéticos griegos de Hölderlin. Si *poiésis* en griego arcaico es el *hacer* o la *pericia* del que es *experto* no en esta o aquella *pericia (téchne)*, o sea, no en esta o aquella *cosa*, sino en la *cosa misma*, por tanto, no en algún *lógos* concreto, sino en el *lógos* mismo y, por ello, no en el comparecer de una u otra cosa, sino en el *comparecer en cuanto tal*, entonces, cada momento del desarrollo interno de esa pericia (el cual está determinado, entre otros aspectos, por las composiciones métricas) es un momento del proyecto por el cual lo que está ocurriendo es que se está poniendo de manifiesto lo que siempre ya supuesto. De ahí que esa *historia de los géneros poéticos* lleve al hundimiento de la situación en la no síntesis de la tragedia y el formalismo de la comedia previos al levantar acta de la pérdida de todo ello que representaría el género del *diálogo platónico*, así como el surgimiento de la *prosa tética* desde la *historie* y los *logográphos* a los textos aristotélicos. Este proyecto de pensamiento ha sido desarrollado por Felipe Martínez

Con este otro sentido de «decadencia del lenguaje», por tanto, interpreto lo que Heidegger describe como el movimiento interno de la situación de la Grecia antigua y, más concretamente, el momento caracterizado por Platón y Aristóteles. A pesar de haber suspendido la marca valorativa de estos vocablos, señalan, como se ve, algo que sí aparece y que se reconoce a partir de utilizar palabras como *decadencia*. Eso señalado es el vuelco (que no es sino de toda la situación griega) que tiene que ver con la aparición de los *eíde* y el *eídos* platónico como lugar de interpretación del «ser» (o sea, del fondo sobre el cual, en aquella situación, siempre se está⁹) y de la tematización de la articulación «algo como algo» o «algo de algo», por ejemplo, en Aristóteles como *ónoma* y *rhêma*, así como la transformación (dependiente de lo anterior) de la comprensión del *lógos* y la *alétheia*. Este vuelco o, mejor dicho, su recepción, supone para Heidegger el inicio de la metafísica, momento en el cual la pregunta por el ser, por el fondo sobre el cual siempre se está, vuelca o *decae* hacia la ontificación del problema y el consecuente vaciamiento (véase 6.4) de la densidad semántica del verbo «ser» en nuestras lenguas modernas¹⁰. Vuelco que consiste, por tanto, en el *olvido* de la diferencia entre «ser» (que es siempre de un ente) y «ente». Del hundimiento interno de la situación griega depende, pues, el fenómeno de la gramática en el Helenismo que llega (no solo según Heidegger¹¹) hasta nuestros días en la forma de nuestras gramáticas escolares. Lo que habría que «liberar del lenguaje» es este

Marzoa y puede documentarse desde el trabajo *El saber de la comedia*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2005, pasando por *Ditancias*, Madrid: Abada Ed., 2011 e *Interpretaciones*, Madrid, Abada Ed., 2013, hasta su último trabajo *Hojas*, Madrid: Abada Ed., 2019.

⁹ Esta lectura ha sido desarrollada por Martínez Marzoa a partir de *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Itsmo, 1996, y la ha continuado en sus publicaciones desde entonces, véase, por ejemplo (además de los títulos citados), *Muestras de Platón*, Madrid: Abada, 2007.

¹⁰ «Ahora bien, si nuestra pregunta por el ser tiene este carácter de decisión esencial, resulta que debemos tomar estrictamente en serio *aquello* que otorga su necesidad inmediata a esta pregunta, es decir, el hecho de que el ser, en realidad, ya sólo es una palabra para nosotros y su significado un humo evanescente. Este hecho no es solamente algo delante de lo que nos encontramos como ante otro extraño, algo que sólo podemos constatar en su existencia cuando acaece, sino que estamos inmersos en este hecho; es un estado de nuestra ex-sistencia; ciertamente no en el sentido de una propiedad, que pudiésemos demostrar solamente por la vía psicológica. Estado quiere decir aquí toda nuestra constitución, la manera como estamos, nosotros mismos, en nuestra disposición anímica con referencia al ser. Aquí no se trata de psicología sino de nuestra historia en un aspecto esencial. Si denominamos “hecho” el que el ser sea una mera palabra y una humareda, nos hallamos en una gran provisionalidad». GA 40, EM, 53-54, trad. 53.

¹¹ Por ejemplo, véase el capítulo primero de Bloomfield, L.: *Language*, New York, Chicago, San Francisco, Toronto: Holt, Rinehart and Winston, 1965, 3-20; para una lectura más amplia que abarque un estudio sobre la filosofía del lenguaje, véase: Coseriu, E.: *Geschichte der Sprachphilosophie: von Anfängen bis Rousseau*, hrsg. Jöhn Albrecht, Tübingen und Basel: A. Francke, 2003; del mismo, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Wintersemester 1968-69 an der Universität Tübingen. Teil I, Von der Antike bis Leibniz*, Tübingen: Romanisches Seminar der Universität Tübingen, 1975 y *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Winter Semester 1970/71 an der Universität Tübingen. Teil II, Von Leibniz bis Rousseau*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1972. Estos textos se han tenido en cuenta, especialmente, para la elaboración del apartado 10.1.

hundimiento de la comprensión del *lógos* hacia la lógica y la gramática, es decir, habría que hacer la *comprensión* de tal vuelco.

Aquel vuelco, como se sabe, desemboca en la metafísica moderna de la subjetividad, para la cual el problema termina siendo el de la validez, o sea, el del criterio de certeza para el conocimiento de las cosas (para con la representación de las cosas que es concretada en el enunciado o el juicio en tanto que «lugar» en el cual se dirime la adecuación entre «cosa» y «lo enunciado en el enunciado», etc.). Este decurso de *decadencia* puede rastrearse en otro uso heideggeriano, más marginal sin duda, de las palabras *Verflachung* y *Entwurzelung* (aplanamiento y desarraigo) y sus temas: *flach-* y *wurz-* (en las cuales la marca valorativa vuelve a aparecer) usadas para adjetivar el estadio final de ese vuelco decadente (pero *decadente* por ser *vuelco*, no porque hubiese algún volcar pleno o algo así) que Heidegger identifica con el logicismo, que representa el último lugar en el que la noción de «lógica» significa el «pensar correcto»¹².

Ahora bien, que las expresiones marcadamente valorativas para describir el lenguaje señalen, sin embargo, dos *fenómenos*, no significa que ambos sean lo mismo o que nuestra situación sea igual que la griega. Podría interpretarse que hay una similitud entre nuestra situación y la griega por cuanto para ambas utilizamos estas expresiones. Esta interpretación puede llevar a la confusión de que pensemos que no hay distancia entre nosotros y Grecia, lo cual implicaría no comprender ni nuestra situación, ni tampoco Grecia. A pesar de ello, la similitud está ahí, porque nuestro tiempo no deja de ser también uno tan en *crisis* como puede asumirse que es toda la situación griega antigua.

7.2. Una ambigüedad esencial

Pues bien, empecemos por considerar los términos en alemán (véase las entradas en el DWB¹³) *die Verödung* y *der Sprachverfall*, que se vierten al castellano en la traducción por «devastación» y «decadencia del lenguaje» respectivamente. Habría, al menos para *die Verödung*, la posibilidad de verterlo al castellano por «obstrucción» u «obliteración»¹⁴, toda vez que hay de él un uso en medicina referido a las venas o arterias (*die Verödung einer Ader oder einer*

¹² Cf. GA 40, EM, 219-230; especialmente, 227-230.

¹³ No hay entrada para «*Sprachverfallen*», que sí tiene entrada en el DUDEN, Bd. 10, 3667 «Decadencia de una lengua [o: un lenguaje]»; para *der Verfall* y *das Verfallen*, sí hay entrada: DWB, Bd. 25, 294-295 y 300; véase también la entrada del verbo *verfallen*, 295-299; para *die Verödung*, 951 (*veröden* en 950-951), y para *öde* y *die Öde*: DWB, Bd. 13, 1142-1146.

¹⁴ Por ejemplo, Paloma Martínez Matías utiliza este vocablo en su artículo «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 31, N.º 1, 2014, 155-176, cf. 167, 169, 173.

Arterie) cuyo significado es la acción y el efecto de la obstrucción de un conducto o cavidad, es decir, de una vena o una arteria por la cual ya no fluirá más sangre, de modo que se terminará produciendo, por ejemplo, una variz. Así, del lenguaje, o sea, de su comprensión, se estaría diciendo que está obstruido por la concepción corriente que de él se tiene.

Der Verfall tiene también un uso en medicina para hablar de cierto estado de abatimiento general, en la mayoría de los casos físico-corporal, pero también, por así decir, anímico, que estaría relacionado con diversas causas y podría ser síntoma de alguna enfermedad, no obstante, este significado está recogido en el lexema «*fall-*» de *Verfall* (que significa «caída»), cuyo núcleo semántico recoge, además, lo que en castellano decimos como «el caso» o «la cosa»; así, en alemán, se habla de *der Fall*, de lo que va algo¹⁵. A su vez, *der Verfall* refiere al «desplome», al «desmoronamiento» o a la «ruina» de los edificios y también al «vencimiento» o «caducidad», por ejemplo, de un derecho, ley o garantía, pero también de un principio o una teoría; estos sentidos también quedan recogidos por «decadencia» y «devastación», aunque en una referencia, digamos, lejana.

Asimismo, *die Verödung* puede referirse a la «desertización» o «desertificación» del suelo (*die Verödung des Bodens*), que indicaría su no-crecer allí ya más nada, y a la «despoblación» de las ciudades (*die Verödung einer Stadt*). Ambas palabras se presentan como sinónimos en el texto, sin embargo, resultará relevante que a *Verfallen* se le añada *Verödung*, la cual tiene otros matices. Así, del elemento de expresión invariante /*öd-*/ procede el adjetivo *öde*, cuya semántica está en relación con una suerte de «haber vacío» y que puede traducirse al castellano como «desierto», «despoblado», «yermo» o «aburrido». Un sinónimo de este adjetivo es *wüst* de cuyo elemento de expresión procede la palabra alemana para desierto: *Wüste*. Del elemento de expresión /*öd-*/ se forma el sustantivo *die Einöde*, que significa «desierto» en cuanto a «lugar despoblado». Ambas palabras aparecen en los textos de Heidegger con suficiente asiduidad como para tenerlas en consideración.

Dicho esto, lo primero que hay que reconocer es que estas palabras, «decadencia», «devastación», «obliteración», etc., no pueden desligarse de la ambigüedad que hace que pensemos que, de todas maneras, son peyorativas. Así, por ejemplo, «decadencia» refiere al estado en el que algo «ha venido a menos». Ese algo no es ya «plenamente», no es «todo lo que debiera», «todo lo que pudiera», o «todo lo que era». En principio, la decadencia implica que había un momento en que había «plenitud» o un momento en el cual simplemente había la cosa a la que ahora nos referimos como decaída, de modo que, por comparación con ese momento, decimos que es decadente, que *ha ido a menos*. Este «a

¹⁵ Cf. GA 7, VA, *Das Ding*, 176-178.

menos», en este acercamiento trivial a los términos, refiere a una reducción, a una pérdida, a un haberse empobrecido.

Desde una significación un poco más refinada, que algo ha decaído también puede indicar que algo ha dejado de ser especial, de ser señalado, y en ese sentido lo que ha ocurrido es una homogenización o nivelación. En esta línea, caída indica que se ha ido a menos, pero este «a menos» lo es por referencia a un «más» anterior. Así, por ejemplo, un cantante o un escritor «decae» porque deja de ser señalado. No deja de ser cantante o escritor, pero ya «no está en la cima», «no es una estrella o una figura relevante del panorama literario», sino que pasa a ser del montón, *va a menos*, se homogeniza con una masa de la cual antes se diferenciaba, de modo que lo que indica que, por ejemplo, su carrera ha decaído es que se ha vuelto anodino, indiferente, equiparable a la gran masa de carreras. Así, la expresión «decadencia del lenguaje» parece indicar, se lo quiera o no, que ahora, el lenguaje, es «peor» que antes.

Ahora bien, esta lectura trivial del problema pertenecería a lo que estas palabras están indicando. Por consiguiente, no definiendo (ni interpreto que Heidegger sostiene) que el lenguaje es ahora «peor» que algún «antes», sino que las palabras para describir como lo concebimos no son otras que estas, «decadencia», «devastación», «obliteración», etc., pues lo que sí ha ocurrido, y que se ha reconocido en la exposición trivial del problema, es una *nivelación*. El lenguaje ha sido afectado por una nivelación desde el momento en que cabe una *ciencia del lenguaje*, en la medida en que esta *ciencia*, para sostenerse, tiene que «rebajar» su aspecto al carácter de objetividad inherente a ella. Esta *nivelación* es la que afecta directamente a la concepción corriente que lo entiende como una herramienta, instrumento, facultad o actividad, en definitiva, como una cosa *para su uso*, un «dispositivo». El lenguaje estaría ahí para ser empleado, para trasladar «paquetes de información», por ejemplo, instrucciones en la construcción de una autopista o de un trazado de vía de ferrocarril, y la lingüística tendría la «misión» de que esto ocurriese cada vez con mayor exactitud¹⁶.

Por consiguiente, las palabras, en este sentido, no pretenden ser valorativas, pero sí indican al sentido que puede extraerse de su semántica. Por consiguiente, les es inherente constantemente la ambigüedad, el riesgo de malinterpretación, pues es precisamente esa constante malinterpretación del lenguaje lo que expresan. Por tanto, esta ambigüedad no es renunciabile¹⁷, de

¹⁶ Este esbozo lo retomaremos en 11.3.

¹⁷ No renunciar a la ambigüedad corresponde, como quiero mostrar, a que esta ambigüedad es esencial: «Una ambigüedad esencial –que no se basa por lo tanto en una mera negligencia del pensar y el decir– existe sólo cuando es inevitable el doble significado de lo mismo» GA 6.1., *Nietzsche I*, 558-559, trad. 495.

modo que también habrá que considerar el matiz semántico de *valoración* que hay en ellas.

7.3. Aclaración ulterior de la ambigüedad

Podemos aclarar, sin embargo, todavía más, a qué se debe esa ambigüedad y en qué sentido es *esencial*. La misma ambigüedad la encontramos también con respecto al preguntar que consiste en ir desde la metafísica hacia su *esencia*, en la medida en que «este preguntar debe pensar metafísicamente y al mismo tiempo desde el fundamento de la metafísica, o, lo que es lo mismo, ya no metafísicamente»; efectivamente, «semejante preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial»¹⁸. La ambigüedad, por tanto, se muestra como algo inherente al problema y, por consiguiente, ella misma es parte del asunto por el que se pregunta¹⁹.

Echando la vista hacia lo que se ha recorrido en la Primera Parte, esa ambigüedad ha estado presente, ya que se han tenido que analizar nociones como «verdad», «certeza» o «ciencia» y han aparecido otras como «sujeto», «subjetividad» o «causalidad» (todas ellas pertenecientes a la metafísica), a pesar de que la exposición las tomaba desde un lugar pretendidamente no-metafísico, a saber, desde la noción de *pensar* que se estableció en el apartado 4.2. Pretendiendo haber estado ya «en otra parte», no se anduvo sino en el seno de la metafísica, pues eso, la metafísica, es decir, la Modernidad, nuestro *mundo* histórico (empírica o contingentemente determinado) es con lo que nos encontramos. No hay ninguna «otra parte», sino que aquello «otro» a este fondo sobre el que pisamos no es sino *parte* de las posibilidades internas de dicho fondo.

Pues bien, esto mismo se percibe también en lo que sigue, especialmente, por cuanto a lo que sigue le pertenece algo que ya apareció formulado en el apartado 4.2. Allí se dijo que se trataba de emprender el proyecto de liberar de la

¹⁸ GA 9, Wm, *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«*, 304, trad. 252.

¹⁹ El problema radica en que: «No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.

»El hecho de que el hombre, como *animal rationale* –y esto quiere decir ahora el ser vivo que trabaja– tenga que vagar errante por el desierto de la desertización de la tierra [*die Wüste der Verwüstung der Erde*] podría ser un signo de que la Metafísica se manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación [*Überwindung*] de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión [*Verwindung*] del ser. Porque el trabajo (cfr. E. Jünger, *Der Arbeiter (El trabajador)* 1932) accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad.

»Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada [*überwundene*], no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor». GA 7, AV, UM, 60-70, trad. 51-52.

gramática al lenguaje, y sabemos que, desde la primera mitad del siglo XX y ya sin discusión en la segunda, la *gramática* pertenece a la lingüística. En la medida en que la *gramática* es un fenómeno que, en tanto que fundado en la *lógica* (Heidegger insiste en ello), forma parte de la *metafísica*, igual que esta (y, por tanto, la *lógica* en la cual ella se expresa²⁰), es irrenunciable. Por consiguiente, tan irrenunciable como son para nosotros los conceptos metafísicos de «verdad», «certeza», «ciencia», «sujeto», etc., es irrenunciable la lingüística (y especialmente para considerar la *esencia* del lenguaje)²¹. Este argumento,

²⁰ Cf. GA 29/30, GM. W-E-E, 418-421.

²¹ Con otras palabras encontramos este argumento en Heidegger: «Aún hoy tenemos que resignarnos con el enigmático destino, de que desde hace más de dos milenios, la relación con la palabra se determina en occidente a través de la “gramática”, que la gramática, por su parte, se funda en lo que usualmente se llama “lógica”, y aunque la “lógica” misma solo es una –no la– interpretación del pensar y el decir, resulta que esta es la interpretación característica de la esencia del pensar de la metafísica. Todo lo que puede ser dicho aún sobre la palabra en el seguimiento de la gramática y de la lógica, las explicaciones psicológicas, fisiológicas, estéticas o sociológicas, todo eso está adherido, de algún modo, a la mirada gramatical de la estructura del lenguaje [*Sprachkörper*]; esta palabra parece indicar algo así como «cuerpo lingüístico»; «cuerpo» en el sentido de almacén o mecanismo, o sea, en el sentido de *sistema*, como se verá en el capítulo 10 y 11]. Además, si observamos que en el mundo moderno la palabra se volvió mero “lenguaje”, pero el lenguaje “valorado” solo como uno de los instrumentos de circulación, entonces no habría que sorprenderse de que toda meditación sobre la palabra siempre habrá de parecer una reflexión vacía sobre una serie de cosas denominadas “palabras”, con las que se “ocupan” los llamados “eruditos”. Las palabras son así una especie de cosa en uso, y lo mejor que se puede hacer es dejarlas al azar del uso incondicionado [*ungebundenen, des-vinculado* o, mejor, *no-vinculante*]; GA 55, *Heraklit*, 70. El texto de Heidegger continúa: «Si saliera a la luz una imagen indicadora de la moderna relación con la palabra, ella solamente se presentaría como descuido [*Verwahrlosung*] del lenguaje. (...) A pesar del cuidado meticuloso, el lenguaje tiene de todas maneras un carácter más técnico, o dicho en el lenguaje de Ernst Jünger, el “carácter del trabajo”. En el “proceso” y en el “trabajo” por la objetivación aseguradora de todo, la palabra se vuelve un instrumento de caza y pesca. La maquinaria, la cámara de fotografía, la “palabra”, el cartel, todas tienen esa misma función fundamental del aseguramiento de los objetos. La precisión técnica de la palabra es la otra cara [*Gegenstück*] del descuido [*Verwahrlosung*] del lenguaje en un medio de circulación [o transporte] técnica. Ambas referencias se mantienen –desde el punto de vista de la metafísica– en el nivel de *aquella* referencia a lo efectivo [*Wirklichen*] que desde Nietzsche se caracteriza como “voluntad de poder”, y que experimenta lo efectivo mismo como voluntad de poder»; Ibid., 70-71. La palabra *Verwahrlosung* la leo como sinónima de las ya referidas en 7.2: *Verödung, Verfallen, Entwurzelung*, etc. Su semántica indica tanto «abandono», «descuido» o «desaseo» como, en un sentido moral y, por tanto, en sentido figurado, «depravación». Se nota, entonces, cómo la ambigüedad debe mantenerse, pues, a pesar de todo, de todo lo ambiguo que queden los términos: «puesto que, para captar, aunque solo exteriormente, la palabra en su aspecto esencial [*Wortwesen*, literalmente: en la esencia de su palabra] no conocemos ningún otro camino que el de la gramática, este paso necesario [o: *camino indigente, Notweg*] deberá ser suficiente»; Ídem. La palabra *Notweg* podría servirnos para describir el carácter de la lógica y la gramática y, por tanto, de la lingüística, pero se utilizará, más bien, la expresión «carácter ineludible» del punto de partida. La razón para no usar la expresión heideggeriana es que su traducción no es clara al castellano, pero creo que es esto lo que indica, a saber, que la gramática, la lingüística (o el «modelo oracional», como se verá a partir del capítulo 12), son ineludibles, y que es ese carácter el que, al mismo tiempo, hace que el lenguaje sea caracterizado como *obliterado, devastado*, etc. Esto es sumamente notorio si nos fijamos en que este texto se encuentra en el parágrafo 3 del curso *El inicio del pensar occidental*, que lleva por título: «El inicio de lo que ha de ser pensado inicialmente», en el apartado 2 de la *repetición* [o: reiteración, *Wiederholung*], que se titula: «El “declinar” [*Untergehen*] –pensado de modo griego– y la pregunta por la esencia de su palabra [*Wortwesen*]», donde Heidegger tiene la necesidad de hablar del participio activo del verbo griego, valiéndose en concreto del verbo *dýnein*, a saber, *dýnón*, en la sentencia de Heráclito que está siendo objeto de interpretación (el fragmento 16: *tò*

asimismo, contribuye a aclarar el sentido en el que no se renuncia a la ambigüedad, pues el hecho de que estas palabras la mantengan no se debe a nada externo, no responde a que Heidegger podría haber escogido otras «mejores», más oportunas, sino que eran estas las exigidas por la cosa misma.

Pues bien, a esta aclaración del carácter interno de la ambigüedad hay que sumarle lo que ya se expuso en el apartado 3.4 a propósito de la noción de *das Verfallen* como *existencial* del ente que somos. Allí mismo se hizo notar que Heidegger insistía en que el término no se usa para valorarnos «moralmente» (o desde algún otro parámetro), sino para describir el modo en el que siempre ya somos. Dijimos que ese «como siempre ya somos» era lo que expresaba también esta noción cuando se la aplicaba al lenguaje. Ahora bien, en SZ la cuestión sigue siendo un análisis que pretende poder ser aplicable, en principio, para cualquier situación histórica, digamos, sin más. El colocarnos en nuestro horizonte, recuérdese, aquel en el cual la interpretación de lo ente está dada por el encontrarnos en *Ge-stell*, tal que entonces todo es *existencias*, disponibles para la implementación de nuestros cálculos, etc., modifica ese alcance, es más, ese carácter de *decadencia* queda como otro modo de describir el carácter intrínsecamente *secundario* de la Modernidad. Por consiguiente, no se pretende decir que hay una *devastación del lenguaje* en todo tiempo histórico (o que fuese posible en cualquier situación histórica en general), sino que, precisamente debido a qué tiempo histórico es el nuestro, hay esa *desertificación*, esa *obliteración*, esa *nivelación* o *aplanamiento* del lenguaje. Interpretado de este modo, los términos son *fenomenológicos*, no dicen nada «contingente» de lengua alguna, sino que indican en qué consiste, por ejemplo, que se hable en general de *lenguas*, que se presuponga, entonces, que el sánscrito clásico es, en el fondo, lo mismo que el francés, es decir, un instrumento, un vehículo para la transmisión de información e incluso expresa que esto mismo haya que discutirlo.

Por otro lado, de aquí puede también seguirse lo siguiente. Si las palabras que se están interpretando como *fenomenológicas*, cotidianamente indican, sin embargo, una comparación de un «más» frente a un «menos», o sea, si tienen carácter valorativo, esto las hace explícitamente acertadas, pues en ese caso indican que nos movamos en función de *valores*, en función de un «más» frente a un «menos», esto es, indican cómo es nuestro horizonte. Podemos interpretar, que Heidegger las usa precisamente porque «decadencia» o «caída» (ser decadentes, ser caídos) nos indican este *movernos en función del valor* y, por tanto, en función de la *utilidad*, en la medida en que este *habérnoslas* se ha

mè dýnón pote pôs án tis láthoi): «Pero, si se supone que aquí habla un pensador entonces debemos, en una primera observación, tratar de escuchar la palabra en el ámbito del pensar esencial. Lo que parece una mera explicación gramatical de la palabra τό δῶνον puede ser entonces para nosotros de gran ayuda»; GA 55, *Heraklit*, 70, trad., 92.

mostrado como el estar instalados sobre la ausencia de contenidos de antemano vinculantes, sobre *falta de suelo*, sobre el *olvido del ser* o en la extrema *vaciedad*. En otras palabras, es el que nos encontremos en *nihilidad* lo que obliga al fenomenólogo a recoger el sentido mismo de esa *nihilidad* en las palabras que usa para describir la situación.

Así, en primer lugar, dado que entendemos las palabras como marcadamente valorativas, no nos podemos librar de la cuestión de que algo se juega en el asunto de *valorar*, luego, con ellas, se trata de asumir que nuestra situación está comprometida con la cuestión del *valor*. En segundo lugar, el tono valorativo denota que algo sí que ha ocurrido, que en algo ha cambiado nuestra relación con el lenguaje, es decir, que sí que podemos hablar de *devastación*, *desertificación* u *obliteración*.

Ahora bien, esto último no significa, insisto, que se pretenda decir que es mejor o peor. Igual que, por ejemplo, no es mejor ni peor que el espacio y el tiempo sean las formas puras de la sensibilidad, ni es mejor ni peor que las categorías sean las formas puras del entendimiento, ni es mejor ni peor que la forma según la cual puede generarse un sustantivo abstracto en alemán sea añadir el sufijo *-heit* o *-keit*, ni que la molécula de hidrógeno tenga un solo electrón, ni que el cuadrado de la hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de los catetos. No se trata de si valorar es mejor o peor, sino de si es lo que ocurre, y si ello mismo es o no relevante para dar cuenta del fondo sobre el que estamos. Sustentado sobre lo que ya he expuesto, definiendo que sí es relevante, de manera que es en *valorar* donde, por así decir, nos jugamos los cuartos.

Pues bien, este argumento sustenta un tercer aspecto de lo que definiendo que significan estas palabras, tal y como se formuló en 1.1, a saber, que con ellas se describe, nuestra situación histórica, además de la concepción del lenguaje y del modo como aparece la *lengua moderna*. Esto último se revela todavía más notoriamente si recordamos que el lenguaje es caracterizado por Heidegger como «casa del ser» y que, por tanto, su, por así decir, «estado» es el «estado» en el que se encuentra nuestro, en general, *habérmolas con las cosas*. Por ello, en BH, se lee que «la devastación del lenguaje que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje [esto sería el aspecto trivial del problema]. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre»²². Es interesante detenerse ahora en esto para terminar de fundamentar esta posición que recoge lo que se ha expuesto en la Primera Parte.

²² GA 9, Wm, BH, 318, trad. 263. No voy a ocuparme de la «definición» de la noción «hombre» en Heidegger que es, ciertamente, muy problemática. Ahora bien, teniendo en cuenta la consideración que ya se apuntó en 4.2 sobre el lenguaje como «casa del ser» en la cual «mora el hombre», quizá ya sea evidente que la «definición» asumida aquí es la del hombre como un ser hablante, de palabra, esto es, *en el lenguaje*. Esta «definición» cuestiona y, en cierto modo,

Podemos interpretar que esta «veloz extensión», en relación con la *Verödung*, sea una referencia velada a la frase del *Zaratustra* de Nietzsche: «El desierto [*Wüste*] crece. ¡Ay de aquel que albergue desierto!»²³. Entonces, esa veloz extensión no responde *solamente* al uso que se haga del lenguaje, sino que describe el «estado normal de las cosas» (y no meramente una esfera delimitable del mismo), siendo además un proceso que tiende a aumentar. Si se puede hacer esta interpretación, entonces se puede decir que esa veloz extensión nombra el *nihilismo* y, por tanto, que de nuevo se trata de qué ocurre o qué se muestra de nuestra situación.

Pues bien, esta veloz extensión o que el desierto crezca o avance «nace de una amenaza contra la esencia del hombre». Pero aquí, «amenaza» no debiera interpretarse como un «algo»; por ejemplo, no se trata de que cierto régimen político, un arma nuclear, el clima, etc., fuesen o no una (contingentemente, digamos, ahora una y luego la otra) amenaza, sino que ellos (régimenes, armas, clima, etc.) responden al *Faktum* de que hay *amenaza*. En otras palabras, surgen en la medida en que *lo que hay* es «amenaza contra la esencia del hombre»²⁴. Visto lo visto, aquello que podría identificarse como «una amenaza» no es, como tal, una u otra amenaza concreta, sino el que haya la posibilidad misma de lo que amenaza al hombre. Pues eso que podría identificarse como amenazante (es decir, que podríamos asumir que Heidegger podría ponerlos como ejemplos), no

reinterpreta el *dictum* de *animal rationalis* desde la «definición» aristotélica *ánthropos zôon lógos échon*, como también se anotó en 2.3. Esta puede también interpretarse como resultado del trabajo de interpretación sobre la obra de Herder (cf. GA 85, *Vom Wesen der Sprache*, en cuya confrontación no se va a entrar, pero cuyo estudio ha sido fundamental para esta investigación y para llegar a las conclusiones que llegamos). Para una exposición sucinta de ello, véase: Bičevskis, R.: «„Wunder von ferne oder traum/Bracht ich an meines landes saum“. Heidegger Beziehungen zu Riga und seine Herder-Auslegung im Seminar des Sommersemesters 1939 „Zur Wesung des Wortes“», en *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 17-41; ver, especialmente: 28-37.

²³ Nietzsche, F.: *Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abt. 6, Bd. 4. Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra I-IV*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991, 760; cf. GA 8, *Was heißt Denken?*, 30-31 y 50-71.

²⁴ Heidegger se posiciona críticamente con respecto a las lecturas que autores como Gunther Anders, quien expone nuestra situación como una situación apocalíptica (nos referimos a las tesis, entre otros lugares, expuestas en sus obras: *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck, 1956 y *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck, 1980), Gilbert Simondon o Friedrich G. Jünger. La posición de Heidegger también está en cierto modo enfrentada (al menos en una primera lectura, quizá literal, de sus textos) con la de autores de la antropología filosófica alemana como Arnold Gehlen y Helmuth Plessner. Una cierta excepción es el trato con Ernst Jünger a quien sí le concede cierta comprensión de la situación, tanto en su obra *Der Arbeiter* como *Über die Linie* y *Über den Schmerz*; Jünger, E.: *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Essays II, Bd. 8, Der Arbeiter*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1981; *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Essays I, Bd. 5, Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960, 149-198 (*Über den Schmerz*); 245-289 (*Über die Linie*). Heidegger no solo dedica un curso al texto de *Der Arbeiter* (GA 90) sino que se confronta con su pensamiento, quedando lo fundamental en *Zur Seinsfrage* (GA 9, Wm, 385-426); sobre este asunto, véase el trabajo de F.-W. von Herrmann «Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger», en *Heidegger Studien*, Vol. 24, 2008, 21-37.

son sino rasgos característicos de la Modernidad, o más bien, de este momento tardío nuestro.

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. (...) Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que esa imposición de la producción podría arriesgarse sin peligro (...). Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.²⁵

La amenaza describe el *riesgo* (*Wagnis*) inherente a la «uniformidad» y la «nivelación», esto es, al proceso por el cual las cosas dejan de ser «de suyo» esta y aquella, dejando de haber un contenido al cual me vinculo de antemano, para que el vínculo sea con la *estructura* general o universal por la cual esta y aquella y aquella otra cosa *es*, la *hay* (recuérdese que, modernamente, este *haber* la cosa es que ella sea *cierta* y esto no es posible sino en función de la correspondencia que se identificaba entre conjuntos que eran, por principio, continuos ilimitados). Vínculo que, por lo tanto, como se ha argumentado insistentemente, no es vínculo a contenido alguno, sino la carencia o la ausencia de ellos mismos, la extrema *vaciedad*. Esta uniformidad que se revela como un rasgo ontológico de nuestro *mundo* histórico, como se vio en la Primera Parte, está a la base, por ser resultado de la implantación del proyecto científico moderno, por ejemplo (o ejemplarmente), de la posibilidad del intercambio general (de, en principio, cualquier cosa por cualquier otra, es decir, de todo con todo). Posibilidad que, como se vio, se expresa en que el modo de ser de las cosas sea el de las *existencias*. Todo ello, insisto, fundamentado sobre la *nihilidad* y afectando también, por ello, al hombre en cuanto algo *aprovechable*²⁶.

²⁵ GA 5, Hw, *Wozu Dichter?*, 294-295, trad., 265-266.

²⁶ «La usura [*Vernutzung* aprovechamiento, utilización torcida o torticera] de todas las materias incluida la materia prima «hombre», para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real. Este vacío tiene que ser llenado, pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser experimentado como tal, nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente, para escapar a él sólo queda organizar el ente de un modo incesante sobre la permanente posibilidad de la ordenación de la creencia. Dondequiera que falte ente –y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta– la técnica tiene que salir al quite recambiando [*Ersatz*] lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el «recambio» [*Ersatz*] y la producción en masa de estas piezas de recambio [*Ersatzdinge*] no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total «sin fisuras» del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser «ella misma» como «sujeto» de todo. El crecimiento del número de masas humanas se impulsa intencionadamente por medio de planificaciones, para que nunca falte la ocasión de reclamar mayores «espacios vitales» para las grandes masas, espacios que, por su magnitud, exigirán a su

Podemos, ahora, de esta exposición de la semántica implicada en las palabras de Heidegger para referirse a cómo queda el lenguaje en la Modernidad, extraer un término castellano que no tiene una equivalencia con ninguno alemán, pero que aglutina todo lo que interpreto que Heidegger pretende decir con *devastación, obliteración, desertificación o decadencia del lenguaje*. El término es *allanamiento*. En castellano, la forma verbal de la cual resulta este sustantivo, *allanar*, recoge la semántica, en primer lugar, del proceso por el cual se aplanan o allana (se pone llano, incluso rellenando los huecos que faltasen) un terreno, es decir, es sinónima de «nivelación» y figuradamente de «homologación», al menos cuando se dice de una persona (igualar o igualarse). Significa, además, el derribo de una construcción o el venirse abajo de un edificio, encontrando, entonces, sinonimia con «devastación». Pero, además, significa tanto el acto delictivo de quien entra o se mantiene en morada ajena, contra la voluntad de su ocupante, como la actuación policial de irrumpir en un domicilio; por tanto, la constatación de que haya un *allanamiento del lenguaje* rima con la descripción del *lenguaje* como «la casa del ser». «Allanar» también significa superar alguna adversidad o inconveniente y dejar transitable un lugar de paso o camino. Este último sentido será fundamental en la Tercera Parte (Capítulo 17).

Entiendo, por otra parte, que este carácter ambivalente de la noción de *allanamiento* está acorde con el fenómeno mismo del lenguaje tal como lo entiende Heidegger²⁷ a lo largo de su obra. Ya en el apartado 2.3 se apuntó la dificultad de lectura que hay con el significado de la palabra *Sprache* y se abordó una primera caracterización de este fenómeno desde el existencial *die Rede*. También allí se dijo que en esta investigación se sostendrá que, finalmente, es decir, cuando se haya recorrido todo el camino de pensamiento hasta *De camino al habla*, la noción *die Sprache* aglutinaría los tres existenciales del Dasein (*die Befindlichkeit, das Verstehen y die Rede*). Asimismo, se ha apuntado más arriba en qué sentido hay que sumar el análisis de la noción de *das Verfallen* de SZ a la semántica que recogen las palabras señaladamente ambiguas que hemos

vez, para su instalación, masas humanas, que consecuentemente serán mayores. Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo [*Umwelt*]. GA 7, VA, UM, 94, trad. 70.

²⁷ «El lenguaje, el templo del alma, la pasión y la construcción que se nombran ahora, pertenecen tanto al poder sometedor como el mar, la tierra y los animales. La diferencia sólo consiste en que estos últimos imperan rodeando y sosteniendo al hombre, acosándolo e incitándolo, mientras que los primeros imperan atravesándolo e impregnándolo como aquello que el hombre debe asumir propiamente en cuanto aquel ente que él mismo es.

»(...) De ahí que lo pavoroso [*das Unheimliche*] del lenguaje y de las pasiones sólo se oculta como aquello en lo cual el hombre, por ser histórico, está inmerso, mientras que a él le parece que él mismo es quien dispone de ellos. El carácter pavoroso [*das Unheimlichkeit*] de estos poderes reside en que aparentemente son familiares y habituales. (...)

»Hasta qué punto el hombre es un extraño en su propia esencia lo revela la opinión que él tiene de sí mismo al tomarse por aquel que ha podido inventar el lenguaje y el comprender, el construir y la poesía». GA 40, EM, 165, trad. 144.

comentado. Con ello se hizo notar que el asunto se jugaba, también para estas palabras, en lo ontológico. Así, con la expresión *allanamiento del lenguaje*, se pretende recoger también todo esto; pues el fenómeno del lenguaje se presenta *allanado* porque nosotros somos *caídos*, estamos ya siempre, en tanto que *modernos*, en esa *secundariedad* propia de la Modernidad.

7.4. Inciso sobre la exposición

Como se ha podido ver en este capítulo, así como en toda la Primera Parte y en cómo la exposición allí realizada está imbricada en esta, el estudio que se está tratando de desarrollar, y del cual ya se ha recorrido la primera dificultad y en parte también la segunda (véase en 1.1), obliga a una exposición orgánica, como ya se dijo en la Introducción. Esto se notará especialmente en lo que sigue, pues habrá que abordar cada uno de los sentidos de las expresiones ambiguas por separado, a pesar de que se coimpliquen y de que uno no se entiende sin el otro. Esto es especialmente notorio en lo siguiente.

Es evidente que no en cualquier momento empírico pueden desarrollarse ciertas investigaciones; se ha mencionado en nota el ejemplo de Leibniz y su imposibilidad de fundamentar una nueva física porque no se tenía disponible un aparato matemático suficientemente potente como para ello; porque se carecía, si se quiere decir así, de los «medios», «instrumentos», «tecnologías», «dispositivos» o «artefactos conceptuales» necesarios. Es evidente que habría más ejemplos, pero lo importante es que este ejemplo dice mucho acerca de qué tiempo es el nuestro (tiempo que ha quedado expuesto desde nociones y expresiones más o menos técnicas de Heidegger en el Capítulo 6). Pues bien, también esas limitaciones o capacidades de los «artefactos intelectuales disponibles» se aplica para las posibilidades de estudio de la Grecia antigua, la Edad Media, etc., y ello mismo es *orgánico* con las posibilidades que tenga la lingüística de desarrollarse. En otras palabras, precisamente porque ahora tenemos la lingüística que tenemos (con todo lo que ello implica de técnicas de arqueología textual, conservación y recuperación de los soportes materiales en los que pueden encontrarse textos, etc.), podemos estudiar y llegar a conclusiones filológicas acerca de textos, por ejemplos, en griego antiguo que no eran posibles en el siglo XVIII por la misma razón que en el ejemplo de Leibniz.

Por otro lado, también gracias a la lingüística que tenemos, desde el discurso filosófico puede emprenderse la tarea que Heidegger todavía le reconoce a la filosofía cuando esta ha acabado²⁸. Es decir, el análisis que a continuación se

²⁸ Cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), GA 14, *Zur Sache des Denkens*, 67-90.

expone de lo que Heidegger entiende como el hundimiento interno de Grecia solo es posible porque el estado de la investigación es el que es. Sin embargo, curiosamente, solo exponiendo ese hundimiento y todo lo que conlleva se entiende qué «estado de la investigación» es el que hay, o sea, qué significa ese «estado» mismo. Para el asunto de esta investigación esto tiene su repercusión en que la concepción que se tiene del lenguaje es heredera de lo que ocurre en el hundimiento de la Grecia antigua, pero es gracias a los «artefactos intelectuales» que se desarrollan partiendo de esa concepción y de los presupuestos que implica, a saber, la lingüística, como ese mismo hundimiento es comprensible. Desde esos «artefactos intelectuales» es desde donde cabe responder a preguntas como las que se formularon en el apartado 3.4: ¿podemos tener «experiencia óptica» de ese lenguaje antes del Helenismo?, ¿cómo sería esta, en caso afirmativo?, ¿habría posibilidades y cauces ontológicos para su interpretación? Este *círculo* que obliga a una exposición orgánica, como ya se dijo en la Introducción, es propio de las investigaciones que pretenden ser «ontológicas». Sin embargo, el que sea propio de ello no quita que suponga una dificultad para el seguimiento de la lectura y de que sea responsabilidad de quien escribe tratar de ofrecer una exposición que logre dar cuenta de los problemas y poner de manifiesto la conexión orgánica entre ellos.

Esto se habrá logrado hasta cierto punto, pero, por supuesto, tampoco de manera perfecta. Esto último es, de todos modos, algo que la presente investigación pretende también describir, es decir, que, dado el *allanamiento del lenguaje*, no hay más remedio que hacer la exposición en algún orden determinado, asumiendo con ello lo deficiente de dicha ordenación. Por consiguiente, debe tenerse en cuenta que hasta que no se recorra toda la exposición, tampoco estará del todo clara la conexión orgánica de esta Segunda Parte con la Tercera y de ambas con la Primera. Empezaré por el hundimiento de la Grecia antigua sin que esto signifique, por tanto, que ello mismo no vaya a volver, ni tampoco que se recorra completamente de una vez.

CAPÍTULO 8

PRIMER SENTIDO DE «DECADENCIA»: EL HUNDIMIENTO INTERNO DE LA SITUACIÓN GRIEGA

8.1. Hundimiento interno I

Durante la exposición han ido apareciendo, y así seguirá ocurriendo, referencias a la situación griega, y normalmente se ha diferenciado esta situación añadiéndole el calificativo de «antigua» o «arcaica y clásica»¹. En cualquier caso, la distinción lo es frente a la situación helena o el Helenismo, o como también aparece en los trabajos de Heidegger, frente a la comprensión romana de Grecia. El uso que encontramos en Heidegger de esta distinción le permite situar interpretativamente a Platón y Aristóteles en un momento bisagra entre algo que *siendo* todavía lo que impera (Grecia) precisamente en o con ellos dejará de ser, y otra situación distinta (el Helenismo) que, si bien aún no *es* lo que impera, de que Platón y Aristóteles acontezcan resultará que sea esta la que se imponga. Esto último se debe a que la emergente situación se *fundamenta* ya sobre la interpretación de los textos de estos dos autores tomados ya como *mero texto*²,

¹ Esta distinción la tomamos siguiendo la línea interpretativa de Martínez Marzoa. No se trata, meramente, de que para Heidegger Platón y Aristóteles supongan ya la decadencia y el final de Grecia (como se verá en este apartado), y que dicha interpretación haya sido retomada por Martínez Marzoa para mostrar que hasta Aristóteles podemos hablar de Grecia, de modo que Aristóteles sería el último griego. No se trata meramente de eso porque, por un lado, Martínez Marzoa solo asume compromisos téticos explícitamente con los textos y siempre hablando de textos, pero, sobre todo, y por otro lado, porque este autor no solo somete a crítica la interpretación heideggeriana, sino también la de Hölderlin y su teoría de los «géneros poéticos», de modo que defiende que, hasta Aristóteles, este modelo interpretativo debe valer no solo para la cuestión de algo así como «filósofos» con respecto a «poetas» (en sentido moderno), sino para la interpretación de dicha situación en conjunto, de modo que, según en qué momento del desarrollo de dicha situación, esto es, de su misma disolución, nos encontremos, hablaremos de uno u otro género como momentos señalados de ese proceso.

² Este recurso descriptivo volverá a aparecer en la exposición. Con ello nos referimos al momento en que el vuelco ya ha tenido lugar: «todavía en el tiempo de Platón eso del “mero” texto, de la secuencia “meramente” “lingüística”, no es lo que hay. Desde comienzos del Helenismo es, en cambio, obvio, y esa obviedad determina incluso toda la recepción de la literatura griega; la reducción a texto abarca incluso la pérdida material de lo que no entra en ese concepto. Así, las odas de Píndaro son para nosotros mero texto; a lo sumo podemos mediante penoso y a menudo problemático análisis métrico describir un ritmo, ciertamente sólo en el sentido de una descripción conceptual, nunca de percepción sensible; pero aun eso no es nada si se lo separa de otros aspectos definitivamente perdidos (incluso físicamente) ya desde el Helenismo. Por así decir: lo que Píndaro hacía no era componer un texto, sino poner a cierto conjunto de gente a actuar de cierta manera; el texto es el resultado de una operación abstractiva realizada en época posterior. Efectuada esa operación, es precisamente el texto lo que queda como interpretación de la noción de “decir”. En el espacio de origen, en cambio, el decir es precisamente

es decir, interpretándolos desde los conceptos de esa situación y no desde el fondo que todavía constituía Grecia para ambos. Esta manera de interpretación desde los conceptos propios de cada situación histórica continuará tanto en el desarrollo del Helenismo, como en la Edad Media, la Modernidad y hasta nuestro momento tardío.

8.1.1. Derrumbamiento y desechos

Pues bien, a Platón y Aristóteles les corresponde ser el *declive*, el *desecho* o el *derrumbamiento* (las palabras son *der Abfall* y *der Einsturz*) interno de la situación a la cual ellos pertenecen, de modo que, según Heidegger, precisamente por ello, ya no pertenecen del todo a esta. A aquella situación, que es la Grecia antigua, Heidegger también la llama el *inicio* del pensar o de la filosofía occidental o el *primer comienzo*, de modo que Platón y Aristóteles quedan como primeros pensadores metafísicos, esto es, los primeros de la *decadencia* de aquello, donde todavía se retiene (como lo no-pensado) lo que *fue* esa situación que ya no es, al tiempo que aparecen los «cimientos» de la historia de la metafísica. Según Heidegger, esta última consiste, entonces, en la tensión entre aquello que se retiene como no-pensado (y que *se olvida*) y lo que fundamenta la posibilidad de las subsiguientes transformaciones³.

aquello indivisible que Píndaro hacía o, si se prefiere, hacía hacer a su coro» Martínez Marzoa, F.: *Lingüística fenomenológica*, cit., 72.

³ Pero solo *posibilita*. No se trata, al menos para Heidegger, de pasos dialécticos, sino de discontinuidades que se van cimentando sobre los conceptos que se heredan. Es importante señalar que esta herencia camina pareja a un proceso de traducción de los términos griegos, de modo que, aunque no se tratará aquí el asunto, debe tenerse en cuenta la estrecha relación que tiene en Heidegger la noción de «tradición» y la de «traducción» (véase, GA 10, *Der Satz vom Grund*, 153-169). Esto ocurre a medida que la pregunta fundamental (¿qué es el ente en su totalidad?) se va desarrollando como *olvido* de la pregunta por el ser, o sea, por la *diferencia* entre el «ente» y el «es» mismo. Por otro lado, valga añadir que el que el «primer inicio» o «primer comienzo» (*erste Anfangs*) sea Grecia no tiene que ver, en Heidegger, con una suerte (aunque filológicamente pudiera demostrarse que la hubiese) de «preferencia» por Grecia, sino con que es allí donde por primera vez aparece el término «filosofía» (por ejemplo, en Heráclito) con la significación que valdrá luego en Occidente, y no es trivial que aunque el término aparezca (con un significado estabilizado) en Platón, allí el vocablo que habla de lo que ocurre internamente en los diálogos sea «dialéctica». Añádase otra cosa; el que pueda haber «otro inicio» u «otro comienzo» (*andere Anfangs*) solo quiere decir que, ahora, cuando aquello de la metafísica ya se ha cerrado, cabe que «todo» vuelva, pero en el modo en que «todo eso que vuelve», se reconoce como aquello que se ha perdido. Es la pérdida, por tanto, lo que aquí se está analizando como «decadencia, devastación, obliteración del lenguaje» y, por ello, es quizá el lenguaje mismo lo que no se pierde de modo que es (lo que sea el lenguaje) lo que permite que se pueda intentar *escuchar* de nuevo las *voces* de aquello *perdido* y que, entonces, hablemos de ese «otro inicio»:

«El otro comienzo no es la dirección opuesta al primero, sino que *como otro* está fuera del contra y de la inmediata comparabilidad.

»Por ello la confrontación tampoco es oposición alguna, ni en sentido del rechazo grosero, ni en el modo de una sobre asunción del primero en el otro. El otro comienzo proporciona, desde una nueva originalidad, al primero la verdad de su historia y con ello su inajenable otredad más propia, que sólo se hace fructífera en el diálogo histórico de los pensadores», GA 65, BzPh, 187, trad. 158.

Por lo tanto, al comienzo de la metafísica es retenido al mismo tiempo el aparecer en el sentido de emerger y de surgir, y también el aparecer en el sentido del mostrarse para una percepción o para un «alma». Aquí se oculta el fundamento del peculiar carácter perturbador del tránsito, que señala la metafísica en su comienzo y la deja llegar a ser lo que es: por un lado, con respecto al inicio, el último despejamiento [*Lichtung*] del primer inicio y, por el otro, con respecto a su continuación, el primer comienzo del olvido del inicio y el ponerse en marcha de su ocultación. Porque la época posterior interpreta el pensar de los griegos sólo en términos de posiciones metafísicas más tardías, es decir, a la luz de un platonismo o aristotelismo, y puesto que ella interpreta además a Platón, así como también a Aristóteles, bien sea de manera medieval, bien sea de una manera moderna leibniziano-hegeliana o, incluso, de un modo neo-kantiano, es casi imposible para nosotros hoy un recuerdo de la esencia inicial del aparecer en el sentido del emerger, es decir, pensar la esencia de la φύσις.⁴

Siendo la formulación anterior correcta con respecto a los textos de Heidegger, hay que advertir que la interpretación de ambos pensadores griegos va desarrollándose a lo largo todo de su trabajo. Esto, en principio, no debiera suponer un problema, ni tampoco argumento alguno, puesto que se trata de cómo, en la medida en que un autor sigue trabajando, su trabajo interpretativo va tomando forma y va adquiriendo una comprensión cada vez más refinada de lo interpretado en cuestión. En este caso, se trasluce en el respeto cada vez mayor a la comprensión de la *distancia* insalvable entre situaciones. Sin embargo, dada la figura de Heidegger y su recepción, quizá no esté demás recordar que la interpretación de Grecia no está terminada de definir hasta los años cuarenta⁵, cuando Heidegger comprende y expresa de manera explícita la distancia insalvable entre la Modernidad y Grecia. De esa comprensión depende, además, que el mismo Heidegger formule cómo la Modernidad es, en cierto modo, lo que surge como el «contra punto» a la situación griega, ya que es de su completa disolución, o sea, de la disolución de *todo* lo que allí era (a saber, el vínculo de antemano a contenidos⁶), de lo que surge la marca de lo moderno: «Al final de la era del cumplimiento del mundo griego [*des Griechentums*], reconocemos ya las huellas de la forma temprana de la constitución histórica que determina luego la época de la modernidad occidental»⁷. En este sentido, si bien Platón y Aristóteles

⁴ GA 54, *Parmenides*, 206-207, trad. 179.

⁵ Concretamente, en los cursos sobre Parménides y Heráclito (GA 54 y 55), así como en sus últimos cursos sobre Nietzsche y como reflejan otros textos de aquellos mismos años (quizá el más importante sea GA 9, Wm, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, 239-249). Para una exposición general de la interpretación de Heidegger de los griegos, véase: De Gennaro, I.: «Heidegger und die Griechen», *Heidegger Studien*, Vol. 16, 2000, 87-113.

⁶ En la situación griega ni siquiera queda circunscrito a un solo ámbito, por ejemplo, a algo así como «lo divino», sino que incluso, por ejemplo, cuándo y cómo hay que cazar o el orden en las «técnicas de cocinado» determina qué se puede y no comer o cómo se puede comer esto o aquello, etc.; cf. Detienne, M.: *Dionysos mis à mort*, Paris: Gallimard, 1998.

⁷ GA 54, *Parmenides*, 189-190, trad. 165.

son los primeros pensadores metafísicos, esto no significa que no sean griegos, o sea, que allí no siga vigente aquella situación, aunque ciertamente en su culminación⁸.

Este hundimiento no es teorizado por Heidegger en el aire, sino que tiene como centro de su exposición una hermenéutica fenomenológica de palabras griegas para describir la cuestión del ser, o sea, aquello que siempre ya ha quedado atrás, como *lógos*, *phýsis*, *díkia*, *alétheia*, *noeîn*, *eîdos*, etc. En estas exposiciones no se discute con los griegos, sino con la recepción acrítica del *mundo griego* por nosotros, es decir, se discute su recepción partir de conceptos modernos, y la discusión radica en que estos se empleen sin considerar, previamente, que precisamente por ser modernos (y de ellos no nos podemos librar) suponen un «escollo» para la comprensión de la situación griega; escollo que no se «supera-integrándose» (a la hegeliana) sino que hay que asumir esforzándose por mantener y mantenerse en la *distancia*; pues, de todas formas, no hay más recursos que los que *nosotros* construyamos desde nuestra propia situación. Así, por ejemplo, la cuestión del hundimiento que son Platón y Aristóteles se formula ya en el curso *Introducción a la metafísica* como sigue:

¿de dónde pudo la palabra λέγειν, juntar, haber adquirido el significado de hacer patente [o: revelado] (descubrir) en oposición a ocultar [o: encubrir], si no a causa de su relación esencial con λόγος en el sentido de la φύσις? El imperar que se muestra surgiendo [o: brotando] es el no-ocultamiento. Conforme a esta referencia, λέγειν significa: lo no-oculto como tal, el ente pro-ducido [*her-stellen*] en su no-ocultamiento. Así, no solo para Heráclito, sino todavía para Platón, el λόγος tiene el carácter del δηλοῦν, del hacer patente [o: revelado]. Aristóteles caracteriza al λέγειν del λόγος como ἀποφαίνεσθαι, el llevar-a-mostrarse (véase *Ser y tiempo* § 7 y § 44). Esta caracterización del λέγειν como descubrir y hacer patente [o: revelado] testimonia tanto más firmemente a favor de la originalidad de esta determinación, cuanto que precisamente en Platón y Aristóteles ya se plantea la decadencia [*Verfall*] de la determinación del λόγος, de donde será posible la Lógica. Desde entonces, es decir, desde hace dos mil años, estas

⁸ «Platón comienza, junto con la transformación de la esencia de la ἀλήθεια en ὁμοίωσιν, una transformación de λήθη y de la ἀνάμνησις que se le opone. El acaecer-propicio [*Ereignis*] de la ocultación que se retrae se transforma en el comportamiento humano del olvido. De manera similar, lo opuesto a λήθη se convierte en una nueva búsqueda para el hombre. Pero, mientras pensemos ἀνάμνησις y ἐπιλανθάνεσθαι *solamente* a partir de lo que ha llegado más tarde, es decir, en términos modernos; mientras los pensemos *sólo* en sentido subjetivo, como “recordar” y “olvidar”, no concebiremos su fundamento esencial para los griegos, el cual irradia su luz por última vez en el pensar de Platón y Aristóteles». Ibid., 185, trad. 161. Por su parte, de Aristóteles dice Heidegger: «En realidad, Aristóteles llama el ente propiamente dicho (Met., α 1) τὰ φανερώτατα πάντων, aquello que es lo que más aparece de todo, en lo que se ha mostrado ya previamente y en todas las cosas y por todas partes. Pero τὰ φανερώτατα πάντων retiene la determinación distinguiendo τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (993 b 11), la cual aparece de tal modo, que su aparecer es determinado sobre la base del emerger-por-sí-mismo, φύσις». Ibid., 206, trad. 179.

relaciones entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν e ἰδέα están escondidas y veladas en lo incomprensible.⁹

La cuestión de que en Platón y Aristóteles ocurra una decadencia no tiene que ver con que ellos sean *menos* que, por ejemplo, Heráclito o Parménides, sino con que la situación misma –por su propio proceso interno, que no es más que el lograr plantear(se) su propia cuestión, o sea, el intento de dar cuenta de ella misma, del fondo sobre el cual ya siempre se encuentra– lleva necesariamente a esa *decadencia*, es decir, a que ese proceso genere «desechos» [*Abfälle*]. Estos, por ser precisamente «desechos», son tan relevantes que, en cierto modo, consisten en el levantar acta de la situación. Pero, y esto es fundamental, con ello no se ha valorado nada (aunque modernamente, por lo que se ha visto que significa la Modernidad, no podamos sino entender aquí una valoración), y así lo pretende dejar claro Heidegger:

El desmoronamiento [*Einsturz*] del no-ocultamiento [*Unverborgenheit*] –como brevemente llamamos a aquel acontecimiento– no se debe, desde luego, a una mera carencia, a un ya no poder sostener aquello que, con esta esencia, había sido confiado al hombre histórico para su preservación. La razón del desmoronamiento se halla en primer lugar en la magnitud del comienzo y en la esencia de este mismo. («Decadencia» y «desmoronamiento» [*»Abfall«* und *»Einsturz«*]) sólo siguen teniendo una apariencia negativa en una exposición superficial.) El comienzo, por comenzar, debe dejarse, en cierto modo, a sí mismo atrás.¹⁰

Es precisamente la última frase de la cita anterior la que debe marcar el tono (el *temple fundamental*, si se prefiere decir así) de lo que queremos decir, pues el *primer comienzo* no puede ni retenerse (o sea, no se mantiene), ni recuperarse; lo suyo, por su misma marcha interna, es *declinar* porque, «por comenzar, debe dejarse, en cierto modo, a sí mismo atrás», lo cual significa que el que «él mismo se esconde a sí mismo» es cuestión para nosotros, para quienes la cuestión se juega en si somos o no capaces de comprender lo que fue¹¹. Por ello, lo que nos queda, así lo refleja Heidegger, es una *repetición fundamental*, que es el único modo en que todo ello puede volver a aflorar, no como sea que allí mismo fuese, sino precisamente en lo que *no-fue* de aquello, en lo *no-pensado* de lo que fue pensado, es decir, en lo que necesariamente tuvo que dejarse atrás y quedar oculto¹².

⁹ GA 40, EM, 179, trad. 155-156 (modificada).

¹⁰ Ibid., 199, trad. 172 (modificada).

¹¹ Cf. Martínez Marzoa, F.: «Heidegger y la Historia de la Filosofía». *Taula*, 13-14, 1990, 99-111, concretamente: 109-110.

¹² «El comienzo no puede conservar este comenzar, ni puede hacerlo de una manera tan inmediata como este mismo comienza, es decir, del único modo en que este comenzar puede ser conservado, a saber: repitiéndolo en su originalidad, pero de un modo más originario todavía. Por

El tema de esta investigación no es la confrontación con la interpretación heideggeriana de la Grecia antigua. En todo caso, lo que sí interesa es reconocer que Heidegger constata un *derrumbamiento* interno de la situación que es dependiente de haberse esforzado por preguntar la cuestión que siempre está en juego. Esta constatación depende, como ya se ha dicho, de un trabajo hermenéutico sobre términos fundamentales griegos, así como sobre autores no necesariamente circunscritos a la categoría escolar de «filósofos», de manera que la decadencia se constata *históricamente* (*geschichtlich*), o sea, en el *acontecer* (*Geschehen*) de unos y otros. Esto se debe a que aquellos términos son nombres, recursos retóricos, no para describir un asunto concreto, un ámbito de lo ente, sino para describir el asunto, la cuestión, el fondo en el que consiste la situación griega. Aunque esto se realice cada vez desde recursos retóricos distintos, siempre se trata de lo mismo, un «lo mismo» que solo es reconocible filosóficamente, o sea, fenomenológicamente (por nosotros) en la hermenéutica de aquellos textos. En este sentido, el «camino» de Heidegger supone una primera incursión en ese trabajo, pero no un centro, por así decir, de teorización nuevo¹³. Y es quizá por eso mismo por lo que los textos de Heidegger suponen un paso obligado para llevar acabo ese trabajo, ya que es, posiblemente, la mejor comprensión hasta su fecha de la historia de la filosofía.

Así ocurre, por ejemplo, para el trabajo sobre el derrumbamiento de la *alétheia*, del *no-ocultamiento*. Se trata, insisto, de un nombre para toda la cuestión¹⁴. Tanto podría llamarse el derrumbamiento del *lógos* o de la *díkia*. Sin embargo, el que se trate de la *alétheia* tiene un rendimiento heurístico, ya que, según insiste Heidegger en el curso *Parménides* (entre otros lugares), los griegos no pensaron la esencia de la *alétheia*, sino que la experimentaron. Por ello, en ese curso se ensayan hasta cuatro formas de traducción de la palabra, todas ellas insuficientes, porque en esta palabra está por-pensar toda la situación (de ahí que, por ejemplo, el comienzo de dicha interpretación sea asumir que, ante todo, en el texto de Parménides, se trata de la palabra de una diosa). Esto ocurre

eso sólo se puede tratar el comienzo y el desmoronamiento de la verdad a modo de una repetición en el pensamiento y de ninguna otra manera. La necesidad del ser y la magnitud de su comienzo no pueden ser de ninguna manera objeto de la mera comprobación, explicación o valoración históricas. Pero esto no excluye, sino más bien exige, que este acontecimiento del desmoronamiento, se haga visible, en lo posible, en su transcurso histórico». GA 40, EM, 199, trad. 172 (modificada).

¹³ Estoy de acuerdo con la posición de Leyte en su *Heidegger*, cit., acerca de la ausencia de tesis en Heidegger, o sea, de algo así como «posición» que no sea la de la «no-posición», a saber, la del trabajo línea a línea con los textos. Por otra parte, antes de Heidegger o en el mismo momento en el que Heidegger trabaja, hay grandes trabajos de interpretación, ciertamente no filosóficos, pero sí filológicos. Él mismo cita algunos como a Jaeger, W. F. Otto o Bruno Snell. Lo novedoso en Heidegger es darle ese carácter filosófico, o sea, es entender que ese trabajo es *ahora* la tarea de la filosofía.

¹⁴ Esta es la interpretación que leemos en el trabajo de Marcel Detienne: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París: François Maspero, 1967.

igualmente con la palabra *lógos*¹⁵, la cual es comparada con la palabra china *Tao* o la alemana (adoptada por Heidegger como recurso descriptivo de lo mismo que estas otras dos) *Ereignis*, como se comenta en *El principio de Identidad*¹⁶. El derrumbamiento, en cierto modo, consiste en que esto deje de ser así, que una o varias traducciones para estas palabras se consoliden y con ello se cierren las posibilidades de interpretación. Esta clausura tampoco se valora como algo negativo, sino que es simplemente lo que ocurre. Es más, la Modernidad depende de que se termine imponiendo alguna traducción, pues ella misma consiste en, o una de las maneras de describirla es, que lo no-pensado en las palabras griegas *alétheia*, *lógos*, etc., *se olvide* (permanezca oculto); lo cual es tanto como decir que la interpretación helenística, y posteriormente medieval, de Platón y Aristóteles perduren hasta Hegel y Nietzsche.

8.1.2. ¿Plenitud del lenguaje?

Al haber insistido en que Heidegger sí constata un hundimiento de aquella situación, vuelve a salirnos al paso la cuestión de si puede o no sostenerse una «plenitud» del lenguaje con respecto a una «decadencia», o si hay que seguir en la misma línea interpretativa que hasta ahora. Así, a continuación, discutiré si el adjetivo «plenitud» describe la situación del «lenguaje» en Grecia, y si, por tanto, el adjetivo de «decadencia» describe una situación *venida a menos* con respecto a aquella en cuanto al lenguaje en la Modernidad.

Pues bien, puede decirse que hay una cierta «plenitud» de algo así como el «lenguaje» o, más bien, *relación con la lengua* en la Grecia antigua siempre que asumamos que esta calificación es solo nuestra, es decir, que esa determinación se debe a quiénes somos nosotros, por tanto, a qué es la Modernidad o qué es, por ejemplo (o ejemplarmente), la lingüística. Solo desde la nihilidad y, por consiguiente, desde la Modernidad, puede aparecer esa caracterización como «plenitud». Pero ¿aparece algo así como el «lenguaje» en la Grecia antigua de tal modo que podamos decir de él que es «pleno»? De momento a esto no podemos responder, pero sí sabemos que la aplicación de esta adjetivación responde a cómo *nos* aparece a nosotros, en nuestra situación, la interpretación del lenguaje en Grecia, al menos, así sería para la hipótesis que discutimos. De esto deducimos dos cosas:

La primera, que la adjetivación *dice* algo de nosotros, pero no (al menos de momento) de Grecia. Eso que dice ya ha sido tratado en la Primera Parte, a saber,

¹⁵ Sobre la noción de *lógos* en Heidegger, en todo su trayecto, es fundamental confrontarse con el trabajo de Jean-François Courtine: *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

¹⁶ GA 11, ID, *Der Satz der Identität*, 45.

que nuestra situación es hasta tal punto nihilista o de nihilidad que formamos parte del nihilismo mismo¹⁷. Y ello lo *dice* por cuanto la calificación se propone en términos de un «más» frente a un «menos».

La segunda, que quizá esté por ver si en la interpretación que podemos hacer de los textos griegos (tarea que no se emprenderá aquí), esa caracterización de algo así como «lenguaje» nos dice o no algo, o sea, está por ver si Heidegger nos dice algo así como que hay una «plenitud del lenguaje» en alguna situación y si, en tal caso, se estuviese dando con ello alguna efectiva descripción.

Pues bien, resulta que, de hecho, por mucho que el tono de los textos de Heidegger pueda interpretarse como un enaltecimiento del mundo griego, lo que se puede leer es que la situación griega es algo otro con respecto a nuestra situación, casi absolutamente distinto, prácticamente inaccesible para nosotros salvo si hacemos el esfuerzo hermenéutico de interrogarlo de nuevo, cosa que, por otra parte, tampoco nos podría llevar a experimentar las cosas como ocurrían en Grecia, sino solo a comprender que esa experiencia se daba y que es ella lo que vale la pena describir ahora (aunque no podamos acceder a ella *qua* experiencia), ya que es ahora, una vez que ha pasado, que ha quedado irremediabilmente atrás, cuando puede volver a ser pensada; y todo esto porque es ahora cuando lo «urgente» es (la *cuestión* se juega en) comprender qué fueron las situaciones históricas. Luego, quizá, esa fórmula descriptiva de «plenitud del lenguaje», simplemente, no describa nada de Grecia.

Esta no es, siquiera, una posición de los años 40, sino que se encontraba ya en SZ: «Los griegos no tienen ninguna palabra para el lenguaje; ellos comprendieron este fenómeno “inmediatamente” como discurso»¹⁸. «Discurso» traduce aquí *Rede*, que allí pretende «traducir» o interpretar *lógos*. A continuación, esbozaré las razones de la interpretación heideggeriana que rompen con la interpretación tradicional de Grecia, a la cual pertenece la interpretación del *lógos* como lenguaje, de manera que se verá claramente que solo desde el mantenimiento de esa interpretación tradicional cabría sostener algo así como que el «lenguaje pleno» era el griego. Dado que Heidegger no sostiene la interpretación tradicional, tampoco formularía el asunto en este sentido, por tanto, la «decadencia del lenguaje» debe estar refiriéndose a otra

¹⁷ «si la nada llega a alcanzar en el nihilismo un predominio particular, entonces el hombre no se limita a estar afectado por el nihilismo, sino que forma parte esencial de él. Pero en este caso todo lo que constituye la «substancia» humana no está en algún lugar de este lado de la línea para luego atravesarla y aposentarse del otro lado junto al ser. El propio ser humano forma parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación. (...) El hombre no se limita a estar *en* la zona crítica de la línea. Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, es esa zona y por ende la línea. Pensada como señal de la zona del nihilismo consumado, la línea no es en ningún caso algo que se encuentre ante el hombre y que puede ser traspasado»; GA 9, Wm, *Zur Seinsfrage*, 411-412, trad. 333.

¹⁸ SZ, 165, trad. 167-168.

cosa. En lo que sigue se verá, pues, que el hundimiento no tiene valoración, sino que describe lo que hay.

8.2. Hundimiento interno II

En el curso *Parménides*, Heidegger considera la *repetición* de aquello que puede *ahora* ser pensado en la experiencia griega de la *alétheia* como el eje para la comprensión de lo que allí *había*, de la cual también depende comprender algo así como el «lenguaje» en Grecia¹⁹. Heidegger pone la atención en que lo que haya que interpretarse respecto de la esencia de algo así como «lenguaje» en la Grecia antigua no puede llevarse a cabo desde nuestros presupuestos, sino desde los propios de esa situación, los cuales se encuentran en lo no-pensado de la *alétheia*, así como en el *lógos*²⁰, por los griegos mismos, quienes se movían sobre un «suelo» en el que, palabra y leyenda, pero también el normal moverse con las cosas²¹, dejaban aparecer la *presencia* de cada cosa, su *límite*, su «desde aquí hasta allí» y, en el ejercicio de *decir* esa presencia, la ocultación de lo que siempre queda atrás. En ese ejercicio de *decir* (eminentemente *teórico* en el sentido del *theorós*, el que observa el juego como viniendo desde fuera) dejaban comparecer el *venir a la presencia* misma en su *retirarse*; en cierto modo, Platón y Aristóteles habrían tratado de tematizar esa *retira* en su *retirarse* mismo. Como consecuencia de tematizar esa *retirada*, toda la situación, que consiste en este doble movimiento, colapsa. Este hundimiento se debe a que, la puesta de manifiesto del retirarse del fondo de comparecencia de las cosas termina por

¹⁹ «Esta esenciación del desocultar y del ocultar llega a todo ente anticipadamente y en todas las direcciones, y constantemente en todo ser a la palabra de los griegos. Es lo dicho inicialmente –la leyenda [*die Sage*]–. Por eso, la esencia de la palabra y de la leyenda, como experimentada por los griegos, tiene su propio fundamento y su propia distinción en el hecho de que palabra y leyenda dejan aparecer la desocultación y la ocultación, lo desoculto y lo oculto». GA 54, *Parmenides*, 99-100, trad. 88-89.

²⁰ A este respecto, el lugar más completo y a su vez complementario de lo que hemos venido diciendo aquí son los cursos sobre Heráclito pronunciados a continuación de los de Parménides en 1943 y 1944, cf. GA 55, *Der Anfang des abendländischen Denkens; Logik. Heraklit. Lehren vom Logos*, concretamente el segundo curso sobre la doctrina del logos de Heráclito, así como las conferencias: *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, *Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 – 41)* y *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)* en GA 7. Para un estudio específico sobre esto, véase De Gennaro, I.: *Logos – Heidegger liest Heraklit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.*, Berlin: Dunker und Humblot, 2001.

²¹ Cf. GA 54, *Parmenides*, pp. 117-130; valga la siguiente cita: «El hombre mismo “actúa” [*handelt*] a través de la mano; pues la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Solamente el ente que “tiene”, como el hombre, la palabra (*μῦθος, λόγος*), también puede y debe “tener” “la mano”. A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero también la “obra” de la mano, la “artesanía” y la herramienta», 118, trad. 104; cf. Míguez Barciela, A.: *La visión de la Odisea*, Madrid: La Oficina, 2014, 65-77.

homologar este fondo a la concreta *presencia* de cada cosa. Me voy a detener ahora en exponer con algún detenimiento estas formulaciones²².

8.2.1. *Decir el fondo*: el doble movimiento de la situación griega

En principio, para esta situación, este doble movimiento no tenía lugar como algo circunscrito a una sola esfera, sino que ocurría en el normal trato con las cosas, de modo que la constatación que ciertos *dicentes* hacían consistía en *describir* ese normal trato (como ocurre en el *épos* de Homero), *cantar* la ruina de ese acercamiento naif a las cosas (como ocurre en el *mélos* o *lírica coral* de Píndaro²³) o en «recitar» (hacer *prosodia*) y cantar la no síntesis (la *chóris*²⁴) entre ambos modelos de composición que, en definitiva, hacían comparecer el fondo de la comparecencia misma de las cosas. Ahora bien, mientras la situación es la Grecia antigua, es en este normal trato con las cosas donde la *presencia* de las cosas *comparecía*. Digámoslo así: una cosa *comparece* o no, si comparece, simplemente *se trata con* ella, si no comparece, no. Por ello, en un principio, la puesta de manifiesto de esto tiene que ver con una descripción «ingénua» de esa *comparecencia* en el trato.

²² Debe tenerse en cuenta que lo que aquí se presenta es un breve esbozo que interesa para que la tesis que se defiende en esta investigación se sostenga, pero no es la intención, como ya se ha dicho, emprender una confrontación con la lectura de la Grecia antigua.

²³ Para un trabajo sobre los comentarios y el uso de las odas pindáricas por parte de Heidegger, véase: Froidecourt, A.: «La poésie de Pindare à l'aube de la métaphysique», en *Heidegger Studien*, Vol. 28, 2012, 67-100; a pesar de compartir la mayor parte de lo que se dice en este trabajo y de que me apoyo en él para el desarrollo de este capítulo 8, hay quizá cierta distancia por lo que respecta al uso de la noción «metafísica», en expresiones como «necesidad metafísica» (subrayado en el texto, véase en la página 82) referida a algo que «portan los griegos». Independientemente de que con ello no se esté queriendo decir que haya en los griegos una «metafísica» en el sentido en el que Heidegger usa esta expresión para hablar, por ejemplo, de Leibniz, sí hay en el texto ciertas asunciones de que, de todas formas, es algo que puede leerse empleando estos vocablos. No comparto estos usos por razones hermenéuticas de fondo que la exposición pretende dejar ver (aunque no tematizar), pero valga al menos el apunte de que emplear una noción como «metafísica» para hablar de algo griego arcaico (lo que se está comentando en el texto es la cuestión de los «juegos olímpicos») resulta, por una parte, sumamente anacrónico por cuanto el mismo término surge, como se sabe, para clasificar ciertos materiales en una biblioteca (es decir, como se verá en el capítulo 9, cuando la situación en la que los «juegos olímpicos» comportaban *necesidad* ha quedado irremediabilmente atrás). Pero, además, por otra parte, dado el uso que hace Heidegger de esta noción (sea como fuere que se la estuviese interpretando), lo que no habría en esta situación sería «metafísica». Habrá «metafísica» precisamente cuando lo que hace de esta situación la que es se ha perdido irremediabilmente y, por tanto, ella misma ha pasado a ser lo «clásico», lo que «observar» con un «cuidado especial» y, en este sentido, «cultivar». Sobre esto se volverá en el capítulo 9.

²⁴ Es el término que utiliza Aristóteles para caracterizar qué tipo de composición métrica y por tanto rítmica hay en la tragedia ática a diferencia de la composición del *mélos* (repetición no metro, sino de periodo) y la composición del *épos* (repetición del metro, hexámetro dáctilo); cf. Snell, B.: *Griechische Metrik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; Martínez Marzoa, F.: «La diferencia como forma poética de la tragedia ática», en Eugenio Fernández García (ed.): *Nietzsche y lo trágico*, Madrid: Editorial Trotta, 2012, 31-36, y del mismo: *Hojas*, Madrid: Abada Editores, 2019, especialmente, 7-40.

Del desarrollo interno de esta situación, en la medida en que cada modelo de descripción comporta una pérdida de lo anterior, surge la cuestión de qué es ese *tratar con* en cuanto tal, o sea, de si y cuándo se constata un *saber habérselas con*. Esta pregunta se lleva a cabo en una *composición* para la cual el modelo métrico es cero, no hay métrica marcada o, más bien, la métrica es marcadamente cero. Es el caso de las composiciones de la *historie*, pero también del *diálogo* platónico²⁵.

Este *saber* o *pericia* por el que ahora se pregunta no es distinto al *trato mismo con las cosas*, sino que es, de hecho, ese mismo *trato* lo que se pretende poner de manifiesto haciendo explícito que el asunto es, en cualquier caso, la *pericia* para con esta o aquella cosa (algo que, en Platón, por ejemplo, tiene que ver con el vocablo *areté*). Ese *saber* o *pericia* solo se constata en que, de hecho, la cosa se presente tal y como es, de modo que para saber qué es una cosa, cuál es su *oysía*, ese trato debe ser *alethés*, «desvelado», «no-oculto», «verdadero», «auténtico» o «experto» *saber habérselas con*. Esto implica que toda *pericia*, toda *téchne*, es, por principio, cualificada, no reductible a otras, y que las cosas que esa *pericia trae ahí delante*²⁶ son, igualmente, *cualificadas*. Decir aquí «cualificadas» es una manera de decir que son *bellas*, que son *dignas*, que en ellas hay «presencia divina» o que en ellas «hay dioses»; merece la pena reservar todavía estas caracterizaciones porque no debe confundirse lo que estas palabras significan en contexto moderno²⁷ y emplear simplemente el término «cualificadas» en contraposición a cómo en la Modernidad las cosas aparecen siempre *descualificadas*.

Pues bien, de que esta sea la situación de partida, o sea, que eso mismo sea en aquello en lo que se está instalado como lo obvio, surge la pregunta para el griego de si cabe un *habérselas* que no sea *alethés*, sino *pseudés*: disimulado, contrario al *aparecer en lo no-oculto*. Pues, si una cosa solo *aparece* (solo *es*) cuando uno se las ve con ella, de manera que este *habérselas* es el *perito* o *experto*

²⁵ Heidegger todavía no lee esto que estamos exponiendo exactamente así. La fuente de la que nos servimos, sin embargo, para esta lectura, es la que el mismo Heidegger utiliza, a saber, Hölderlin y sus escritos sobre géneros poéticos griegos, así como sus comentarios y anotaciones a las traducciones de ciertas tragedias de Sófocles y odas pindáricas. Pero en el curso sobre el *Sofista* de Platón, Heidegger sí comenta el tipo de pregunta que los diálogos platónicos hacen, tanto sobre la *sophía* en general, como sobre la *téchne* o la *epistémé*, comentando no solo esos diálogos, sino la recepción y la puesta en «prosa tética» del fondo que en ellos se describe por Aristóteles; cf. el primer y segundo capítulo de la primera parte en GA 19, *Platon: Sophistes*, especialmente, 40-51, 57-131.

²⁶ Cf. GA 7, AV, DTF, 12-15.

²⁷ Para un desarrollo de estas y otras nociones en la Grecia antigua, cf. Doobs, E. R.: *The Greek and the irrational*, Berkeley USA: University of California Press, 1973 y Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Se ha tenido también en cuenta, aunque críticamente desde las lecturas de Heidegger, el estudio de Hermann Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München: Beck, 1993.

habérselas, ¿no podría darse un *habérselas* que, sin ser *experto*, sin embargo, *fuese*, digamos, alguno, en vez de no-ser? En efecto, sí que lo puede haber. Ahora bien, de que quepa un *trato disimulado* con las cosas surge, para el griego, la cuestión de qué *oysía* tienen esos *tratos disimulados con las cosas*, es decir, qué *oysía* es la de algo que *aparece en disimulo*. En este contexto, surge la cuestión de en qué consiste *tò alethés* y *tò pseudés*. Así, por ejemplo, en Platón, este problema está estrechamente vinculado a la noción de *mímesis*. «Imitar» no es meramente *tratar con la cosa*, sino *tratar disimuladamente con ella*, pero, precisamente por la *distancia* generada en ese *disimulo* con la cosa, *hacer que comparezca en la tematización del aparecer* (disimulado) de aquello en lo que esa misma cosa *consiste*, la *comparecencia* en cuanto tal. A pesar de que la *comparecencia* de la cosa no es *tò alethés*, sí es *alétheia* esa *comparecencia*.

Ahora bien, como ya se ha comentado, ese *fondo* de la *comparecencia* no comparece, sino que siempre queda en cuestión, como la *distancia* misma siempre queda *diferida*; lo que el diálogo de Platón pone de manifiesto es que cuando algo aparece (cuando aparece una cosa como *alethés* o como su contrario), lo que no comparece es la *alétheia* en cuanto tal (o su contra-esencia, el *léthe*, como lo formula Heidegger). Eso, en Platón, se formula como el *eídos* que en uno u otro caso está en cuestión o como los *eíde* en general. Por consiguiente, es el *eídos* concreto o los *eíde* en general, que son en cada caso «objeto» en cada *diálogo*, lo que en cada *diálogo* nunca termina decirse. Así, el *diálogo* siempre *fracasa*: en cada intento no se asiste sino a una frustración²⁸. Con Heidegger, podemos decir que en la medida en que el griego se encontra en la siempre ya *cualificación de las cosas*, la *comparecencia* del *fondo* siempre queda atrás. Y es este «quedar atrás» lo que constantemente se está intentando *decir* en cada intento relevante de decir el fondo del asunto a lo largo de toda la situación griega.

Pues bien, consecuentemente con ello, en esta situación, el *decir* no es algo distinto del *habérselas con las cosas*. El *decir* que *dice*, en efecto, *algo*, lo *dice* porque eso es, eso *comparece*, y si no, no lo dice²⁹. Ocurre lo mismo que se esbozó

²⁸ Puede decirse que esa «frustración» tiene siempre que ver con que el *diálogo* se interrumpa, en la mayoría de los casos, por falta de «tiempo» o porque el «tiempo» se acaba. Estas interrupciones marcan la *distancia* entre el *tiempo dialógico* y el *tiempo lógico*, que es el que interviene siempre interrumpiendo la *dialéctica*, esto es, lo que está ocurriendo en el *diálogo* como *diálogo* mismo. Esta lectura y estas expresiones las tomamos de la interpretación de José Luis Pardo; cf. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004

²⁹ Véase el § 13 de GA 21, LFW, 162-190; «El descubrimiento [en este contexto, *Entdecken* es la traducción-interpretación de *alethés*] de aquello que conforme a sí mismo no es una conjunción [en este contexto, *Beisammen* es la traducción-interpretación de *synthesis*] no conoce ningún ocultamiento como opuesto, o, como dice Aristóteles, no es posible ser confundido, sino que sólo es posible un mero no percibir, es decir, un no acceder y un no tener acceso a un ente respectivo: ἀγνοεῖν. Pero ello implica en primer lugar que con el ser confundido [en este contexto, *Getäuschtwerden* es la traducción-interpretación de *pseudés*] se corresponde un acceso al ente,

antes, lo que se *dice* es *alethés*, pero de ello surge la pregunta de si hay un *decir* que, siendo *decir*, sea *pseudés*³⁰, cosa que, en efecto, el griego mismo reconoce que ocurre.

Con ello surge también la cuestión de quiénes son los que *saben habérselas* con el *decir* mismo. Estos, dado que *decir* es *decir cosas*, no serán meramente, en principio, aquellos que tratan de *decir el decir*³¹, sino aquellos que, en su *decir*, logran *decir* las cosas de modo *excelente*, o sea, en la *excelencia* o *cualificación* de cada cosa, de manera que su *decir* es relevante con respecto al trivial porque en su *decir* tiene lugar esa *excelencia* en la que el *decir* *consiste*, por tanto, *comparece* él también en su propia *cualificación*.

Igual que ocurre con el experto pescador, cuya *pesca* es excelente, el *decir* del experto dicente es excelente. Su excelencia se debe a que *dice* las cosas, pero las *dice* de modo relevante, las *dice* en tanto que su *decir* es el *comparecer* mismo de las cosas y del quedar atrás de su fondo de aparición. Nosotros utilizamos el término «poetas» para referirnos a ellos, el cual proviene de la palabra *poietés*, la cual efectivamente era una de las palabras para referirse a estos en cierto tramo de la situación griega.

Pero con *poietés*, que es una palabra para «el que hace» o «el que fabrica», usada de modo señalado, el griego expresa lo que aquí ha aparecido como el experto en decir, que es tanto como decir el experto en *hacer* comparecer cosas³².

es decir, la tendencia a captarlo, y la opinión de alcanzarlo y de tenerlo. Para poder ser confundido, tengo que vivir en general en la actitud de descubrir. Es necesario que tenga ya en cierto modo el “acerca de qué” [*Wörter*] para equivocarme con relación a él» 183, trad. 149-150; hay que aclarar que en este texto Heidegger todavía piensa homogéneamente las situaciones históricas, es decir, que aún piensa que lo que vale para Grecia, lo que puede ser interpretado en un texto de Platón o Aristóteles, vale para la Modernidad. En la última frase de la cita se nota especialmente.

³⁰ «Allí donde nuestras traducciones [de los diálogos platónicos, por ejemplo] ponen “¿Digo algo acertado?”, o cosa parecida, el texto griego tiene simplemente “¿digo algo?”; en griego al decir como tal le pertenece ser *alethés*, y el verdadero problema, el que trae de cabeza a más de un griego, es el de cómo puede entonces un decir, siendo en verdad decir, ser *pseudés*; y el griego se crea en efecto ese problema, es decir, no tienen más remedio que admitir que, en efecto, el decir puede ser también *pseudés*, pero esto le ocurre al griego por algo bien diferente de la obviedad que tal dualidad tiene para el moderno, a saber: al griego le ocurre porque reconocer *tò alethés*, admitirlo como relevante, es lo mismo que reconocer la posibilidad de lo contrario» Martínez Marzoa, F.: *Lingüística fenomenológica*, cit., 61. A este respecto, cf. Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*(1962), Paris : Presses Universitaire de France, 2013, 95-106.

³¹ En otras palabras, no se trata de *lingüísticas* que hablan de la *lengua*.

³² «Por su capacidad para combinar palabras de modo que se nombre –aparezca– acertadamente cada cosa: la pradera, la aurora, las nubes en el cielo, la herida abierta en la piel de un hombre; porque en Homero ocurre de manera destacada eso que Shklovski dijo que ocurría en todo eso que llamamos «arte», a saber: que es en el arte donde por fin sentimos los objetos en su singularidad, donde percibimos la piedra como piedra, el río como río, por sí mismos, sin sus imbricaciones en los siempre parciales proyectos cotidianos; es por esto que la maestría homérica constituye la maestría poética básica: el *épos*, la palabra del experto en la palabra, el *eipeîn* del maestro en *épea* (plural de *épos*: “palabra”, “decir”)» Míguez Barciela, A.: *Mortal y fúnebre. Leer la Iliada*, Madrid: Editorial Dioptrías, 2016, 31; asimismo, cf. 21-46, y de la misma autora: *La visión de la Odisea*, cit., aunque este asunto no es separable de todo el texto, hay una referencia

Por ello, la palabra de los *expertos en decir es esencial*³³, porque en ella se cumple que «lo que se *dice* es lo que hay». A esta Heidegger la llama «leyenda», *Sage*, o sea, *mûthos*, y por ello, entiende que *mûthos* es otra palabra griega para decir lo mismo que *lógos*³⁴. Dado que *decir las cosas* es lo mismo que el *comparecer* de las cosas mismas, el *lógos* es la reunión que conjunta las cosas en cuanto a su *comparecer*, esto es, la *articulación* que las cosas al comparecer *son*. Esta *articulación* es aquella que luego, tanto Platón (en la expresión *ti perí tinos*) como Aristóteles (*ti katà tinos*) tematizan, pero que, para la situación griega no es distinta de la *articulación* de cualquier «surgir desde sí mismo» (*phýsis*). Esta *articulación* es la que Heidegger reconoce muy pronto como *hermenéutica*, a saber, aquella que es *dual* y que se formula, en estricta traducción de las expresiones de Platón y Aristóteles, como «algo de algo», «de algo, algo», «algo como o en tanto que algo». La cuestión en Grecia se juega en que todavía hay la *distancia* entre el primer y el segundo miembro de la fórmula, pero esa misma *distancia* se está perdiendo y, por así decir, se pierde definitivamente en la tematización de Platón y Aristóteles o, como dice Heidegger, se *olvida*. Por esto, la situación griega tematiza la constatación de que el hombre tiene como su ámbito propio el *lógos*, que es lo mismo que decir que se encuentra en lo abierto del no-ocultamiento o que co-pertenece al surgir que emerge desde sí mismo, esto es, a la *phýsis*³⁵.

Nótese, entonces, que lo que un griego entiende de manera, por así decir, inmediata como *lógos* en cuanto tal, no es meramente el decir *trivial*. Es más, no es nunca precisamente este, sino que este, el decir trivial, es un decir explícitamente marcado por no ser, a ultranza, *lógos* en su sentido propio. El *lógos* que inmediatamente se entiende *como tal* es aquel del *poeta*, porque es este el que hace comparecer las cosas. Por consiguiente, en la situación griega, todavía

explícita a ello, por ejemplo, en las 50-64 y 105-116; véase también de la misma autora: *Talar Madera*, Madrid: La Oficina, 2017 y *El llanto y la Polis*, Madrid: La Oficina, 2019.

³³ Donde «esencial» debe leerse a la luz del uso marcado de Heidegger de esta palabra tal como se expuso en 4.2.

³⁴ Acerca de esta palabra de las distintas significaciones que ha tenido, no solo en la Grecia arcaica clásica, sino también en la recepción moderna, véase el estudio de Marcel Detienne: *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard, 1981.

³⁵ «La palabra esencial no es mandato, orden, proclamación, promesa, o “doctrina”. Además, la palabra no es nunca sólo la “expresión” suplementaria de “representaciones”. La palabra es un modo de la preservación desocultable del desocultamiento de la ocultación del ente, un modo que pertenece únicamente a la Antigüedad griega y es confiada a su esencia. En la palabra y como palabra el ser del ente es dado en relación con la esencia del hombre, de tal manera que el ser del ente deja emerger la determinación que denominamos griega. De acuerdo con esta determinación, el hombre es τὸ ζῶον λόγον ἔχον –el ente que emerge de sí mismo, que emerge de tal modo que tiene la palabra en este emerger (φύσις) y para la emergencia–. En la palabra, el ente que llamamos hombre se comporta con el ente como un todo, en medio del cual el hombre es él mismo. (...) Estas “obras” sólo son en el medio de la palabra, es decir, en el medio de la palabra esencialmente dicente, en el ámbito de la leyenda y del “mito”». GA 54, *Parmenides*, 100, trad. 89.

no se ha diferenciado la esfera del *decir* de la esfera del *comparecer* y por ello, la palabra *lógos* significa tanto lo uno como lo otro.

8.2.2. Por marcha interna: perder el fondo

La *interpretación* de que (o el *mundo* en el cual) la «palabra» (alejada de algo así como lo que nosotros llamamos «lenguaje») es lo que el hombre tiene como lo más esencial de sí mismo, en el sentido de aquello que deja ver cómo acontece el hombre mismo, empezará a perderse cuando el mundo griego *decline*, o sea, cuando ya no sea esa la situación, sino otra, a saber, el Helenismo. Finalmente, en cierto modo, los rasgos de esa *interpretación* (de ese *mundo*) quedan *olvidados* una vez que la situación romana se impone y se interpreta lo griego desde lo romano: «Por supuesto, esta determinación griega de la esencia del hombre fue transformada pronto por la interpretación romana: ζῷον se hace *animal*, λόγος se hace *ratio*. El hombre es el *animal rationale*»³⁶. Esta comprensión del *lógos* como *ratio* se encamina, según interpreta Heidegger, hacia la comprensión del hombre en términos de *razón*, es decir, a la comprensión de la metafísica moderna de la subjetividad³⁷ que es la que conlleva la obliteración que afectará en lo sucesivo al lenguaje, algo que no depende del mal trato o la desconsideración de nadie, sino de cómo una situación termina y empieza otra, de cómo, entre ellas, aunque haya continuidad cronológica, no hay continuidad sincrónica, sino ruptura, distancia, en cierto modo, insalvable:

La esencia de la palabra es expulsada de su fundamento y de su lugar esencial. *Ratio* y razón toman su lugar. En realidad, es reconocido y observado en lo sucesivo que el hombre tiene la facultad del «lenguaje». Sin embargo, el lenguaje llega a ser una facultad entre otras. Finalmente, surge la singular situación de que una filosofía particular, la «filosofía del lenguaje», llega a ser necesaria, análogamente a la «filosofía del arte» y a la «filosofía de la técnica».³⁸

Esta expulsión significa que *lógos*, *phýsis*, *alétheia*, etc., o, más bien, lo que con esas palabras se describe, deja de ser el fondo sobre el que se está y, por consiguiente, que la situación de partida deja de ser aquella en la cual la *articulación* del aparecer no se diferencia de la *articulación* del decir. Con Heidegger, puede afirmarse que esto ocurre precisamente en Platón y Aristóteles porque ambos autores emplean como recurso para describir el juego al que

³⁶ Ídem.

³⁷ Este «encaminarse» no solo afecta al vocablo *lógos*, sino también al vocablo *zôon*, pero de este no se ocupará esta investigación: «En el pensar moderno, *ratio*, razón, es la esencia de la subjetividad, es decir, de la yoicidad del hombre. Por eso, el hombre es para Kant el *animal* que puede decir “yo”. Si pensamos ζῷον como “animal”, y más generalmente como “ser viviente”, en el sentido moderno-biológico, pensamos de manera romana-moderno y no griega». Ídem.

³⁸ Ibid., 101-102, trad. 90.

siempre están jugando (aunque cada uno de distinto modo) la cuestión de dicha *articulación*, de modo que esta termina por ser la *articulación* de un ámbito que se diferencia del aparecer en cuanto tal, el ámbito, no ya del *decir-comparecer* del poeta sino de la *expresión*, del *enunciar*, esto es, de lo que en el Helenismo será ya irremediabilmente *lenguaje*. Este proceso implica, precisamente, el surgimiento de esa esfera como separada de la esfera del acontecer mismo.

Aquellos recursos que en los textos de Platón y Aristóteles todavía describían el ámbito del aparecer de lo desoculto, que describían la situación que partía de la «esencia de la palabra», serán recepcionados e interpretados por el Helenismo como conceptos de doctrinas (por ejemplo, de las ideas o del bien) y teorías (por ejemplo, del entendimiento agente y paciente). Ejemplo paradigmático de ello es el caso del *noeîn* o del *eîdos* en Platón, que se recepcionan como el concepto (idea o modelo) y la aprehensión conceptual.

En este ejemplo no me voy a detener, sino que me detendré en otro también paradigmático, a saber, el de la distinción aristotélica entre *ónoma* y *rhêma* (véase en 9.3), que comportará la equiparación a ellos (de la cual tampoco me ocuparé) de los términos aristotélicos *hypokeîmenon* y *kategorouîmeron*³⁹, los cuales se interpretan como los elementos del «decir completo mínimo» o, como ya se lo asume en el Helenismo, del *enunciado*: «nombre» y «verbo» o «sujeto» y «predicado»⁴⁰. Cuando ya no se parta de la comprensión de que *lógos*, *phýsis* y *alêtheia*, son nombres para el «lo mismo» de que esto sea esto y aquello sea aquello, es decir, cuando ya no se parta de la «esencia de la palabra» como el fondo sobre el cual se está, sino de aquello en lo que resulta del último intento de dar cuenta de esto mismo, o sea, de la interpretación helena de Platón y Aristóteles, la situación griega ya no será, y habrá empezado lo que Heidegger llama metafísica.

La aparición de una «filosofía del lenguaje» es una señal llamativa de que se ha perdido por mucho tiempo el saber de la esencia de la palabra, es decir, la posibilidad de una experiencia inicial esencial de la palabra. La palabra no conserva más la relación del ser con el hombre, sino que la palabra es una formación y una cosa del lenguaje. El lenguaje es una de las posesiones del

³⁹ Sobre estos, véase en Heidegger: GA 6.2., *Nietzsche II*, 391-397.

⁴⁰ Debemos señalar que esta lectura que toma como base el trabajo de Heidegger no es unánime con respecto a la interpretación de Grecia. Todas las cuestiones referidas a la interpretación de la Grecia antigua siguen en plena discusión. Esta investigación se hace eco de la interpretación que siguen autores como Martínez Marzoa, pero no pretende comprometerse con ella en todos sus puntos (ya que tampoco puede abarcarlos). Lo único con lo que se compromete es con la interpretación del *declinar* y es este compromiso el que obliga a considerar aquí estos otros lugares. En este contexto no tengo intención ni de confrontarme, como ya se ha dicho, con la interpretación explícita de Heidegger ni con la de Martínez Marzoa, ni con la de otro y tampoco pretendo sostener que sea esta u otra la correcta o la única viable, aunque sí referir que la discusión existe, que está lejos de ser zanjada y que viene desde principios del siglo XX.

hombre, así como ojos y oídos, sensaciones y tendencias, pensar y querer; es la facultad de expresar y de comunicar «vivencias».⁴¹

Habrà que atender todavìa, en funci3n de lo que se aca de decir, a c3mo este aparecer del «lenguaje» en el sentido que aparece en la cita anterior està en relaci3n con el fen3meno de la gramàtica. Me detendr3 màs adelante (capítulo 9) en los aspectos de tal vuelco. La cuesti3n que me interesa resaltar en concreto ahora es c3mo ese «perderse» es el que trata de describir la calificaci3n de *decadencia* y que esto es, junto con lo anterior, algo notado por Heidegger. En referencia al subapartado 8.1.2, la pregunta, entonces, no es qu3 es lo «pleno» con respecto a lo «decaído», sino qu3 es ese perderse. A la p3rdida no responde nadie, no responde un suceso, sino que se llama así al *declinar* de la situaci3n griega, que no consiste sino en esa misma *decadencia interna*, en su *perderse* de manera relevante; tan relevante, que tenemos que seguir dando cuenta de ella.

8.2.3. El rastro del *allanamiento del lenguaje*

Dado que, segùn Heidegger, en la Modernidad se da finalmente el «estallido» de este proceso, o sea, que la p3rdida, la decadencia pasa a ser la *cuesti3n*, es ahora cuando podemos (y, en cierto modo, estamos «obligados» desde el discurso filos3fico a) interpretar la situaci3n que consistía en constatar a cada paso su propio hundimiento. Ya que, no solo ha quedado atràs la situaci3n que consistía en el *vuelco*, Grecia, sino tambi3n toda la historia del *olvido* de esa situaci3n, es decir, de ese *vuelco*, a la situaci3n moderna le pertenece ser aquella en la cual hay *allanamiento del lenguaje*; pues:

La palabra es explicada con base en las palabras y éstas con base en el lenguaje como «fen3meno de la expresi3n», el cual sucede para estar a nuestra disposici3n. El lenguaje y la palabra sirven para asumir «lo verdadero» y «la verdad» en forma expresiva de la articulaci3n del habla y sirven de este modo para enunciarlo. Pero, tomada por sί misma, «la verdad» como la «correcci3n» es un asunto de la representaci3n de los objetos. El representar tiene lugar en el «interior», y el lenguaje es la «exteriorizaci3n» de esta interioridad. Ya que, por lo tanto, la correcci3n se comunica en el enunciado correcto y, así, el pensar y la actividad racional del hombre llegan al àmbito de la expresi3n «del lenguaje», se encuentra completamente en orden, que tambi3n para los tempranos griegos suceda en la ἀλήθεια principalmente una conexi3n con ἔπος y εἰπεῖν, con la palabra y con la leyenda. Pero el fundamento de este «hecho» no reside en el «caràcter de expresi3n» del lenguaje, sino en la esencia de la ἀλήθεια, la cual, como la esencia

⁴¹ GA 54, *Parmenides*, 101-102, trad. 90.

del ser mismo, reclama la esencia del hombre por sí misma como aquella «esencia» que se comporta a sí misma con el ente como tal.⁴²

La diferencia que marca Heidegger entre la conexión que hay en Grecia, entre la *alétheia* y el *épos*, y la que hay en la Modernidad, entre la corrección y el enunciado correcto en tanto que expresión en o del lenguaje, es que la *alétheia* no es un ámbito de la expresión, sino un ámbito del aparecer del ser de las cosas. Se parte, como ya se ha esbozado más arriba, de este ámbito del aparecer, el cual queda en la misma Grecia como lo no-pensado, o pensado solo a partir de su contra-esencia: el *léthe* y el problema de *tò pseudés*. A esta tesis interpretativa no se llega desde un texto que declarase lo que Heidegger expone, sino que resulta de atender a las interpretaciones que Heidegger desarrolla sobre diversos textos, entre ellos, por ejemplo, lo que se conoce como *épos* (los «textos» de Homero).

¿Qué se deja ver en el *épos* según Heidegger? Ya lo hemos comentado más arriba, no un tratamiento temático del asunto de la *alétheia*, sino el suceder (en la marcha del *épos* mismo) de un *decir* en condición de *excelencia*. Condición que está dada porque en él se digan, simplemente, la presencia naif de las cosas y, por tanto, de que estas *aparezcan* en lo que *son* en cuanto tal. Tampoco se debe a que se cuenten unas cosas y no otras, sino a que lo *dicho* es, en efecto, lo que *es*, la naif, y por ello *cualificada*, presencia de las cosas. Entonces, ¿se deja ver la *alétheia*? ¿En qué sentido hay esa conexión tan estrecha de la que habla Heidegger? Lo que se deja ver es la presencia naif de las cosas, una presencia que constituye el fondo de la situación; un fondo que como tal queda atrás, pues no es meramente el aparecer de esto o lo otro, sino el *aparecer* en cuanto tal, el ámbito de la apertura de lo desoculto⁴³.

Ahora bien, eso mismo, que es el juego al que siempre ya se está jugando en Grecia, no comparece más que en su quedar atrás. El que ocurra así, que en el comparecer (*decir*) de esta y aquella otra cosa, aparezca el fondo sobre el que se está en la medida en que siempre queda atrás, o sea, que ello no es de lo que temáticamente se está hablando, es lo que marca que el *decir* de Homero sea *excelente* a diferencia de un *decir trivial*⁴⁴; marca que depende de que ese *decir*

⁴² Ibid., 102, trad. 90-91 (modificada).

⁴³ Desoculto que no tiene que ser algo explícitamente no-en-lo-oculto, sino que en la medida en que se trata de la presencia, este también es el del aparece como «permaneciendo en lo oculto»; cf. *Parménides*, 30-27, 104-109.

⁴⁴ Esta trivialidad, en Grecia, como se puede entender de lo que llevamos dicho, no es la misma que podría acontecer para nosotros. Sea como fuere que hubiese *decir* en Grecia, el punto de partida de este es siempre eso de que «lo que digo, lo digo y si no, no lo digo», esto es, «lo que aparece, aparece y si no, no», de manera que, el que no haya *excelencia* en un *decir* no tiene que ver con alguna falta en algo así como «expresión», sino en que el *decir trivial* no consiste en poner a una serie de gente vestidos de determinada manera, en un determinado lugar a pronunciar algo concreto con un cierto ritmo, rima y melodía, etc. De ahí que, por ejemplo, en la *Iliada*, las comparaciones y lo símiles no sean meros añadidos (ni, por supuesto, los «epítetos»), sino la muestra de la capacidad homérica para hacer aparecer las cosas en su presencia irreductible:

de Homero no se reduce al «receptáculo que guarda» cierto carácter de ese *decir* (lo que a nosotros nos llega como «mero texto»), sino a toda la composición que el aedo lleva a cabo cada vez que emprende un canto, de modo que ese *cada vez* es irreductible. Porque este *decir* (*épos*, *eipeîn*) *dice* (nombra, canta, declara, celebra, etc.) las cosas, y en este sentido las *pone ahí reunidas en su aparecer* (*légo*), las *hace* (*epoíesa* esto es, es *poiésis*) y quien las *compone* (en el sentido marcadamente amplio ya comentado) es un *poeta* (*poietés*) en sentido fuerte. Pero todo esto solo es así porque en tanto que eso es lo que ocurre, lo que de fondo queda no-dicho es la *alétheia* misma o, más precisamente, su *quedar atrás*, «algo» que, *stricto sensu*, no es *decible* porque no es ninguna cosa.

Por el contrario, el «carácter de expresión» del lenguaje sí comparece como un ámbito decible, precisamente por el discurso correcto (he ahí la cuestión del «metalenguaje» en la lingüística contemporánea), en la medida en que la Modernidad considera el lenguaje como un ente, como un instrumento de dominación sobre lo ente (en tanto que es en su ámbito de expresión donde la corrección puede aparecer, a saber, como enunciado correcto). En el caso de que pudiéramos seguir pensado un ámbito del desocultamiento, un ámbito en el que fuésemos en la medida en que él nos reclamase nuestra esencia, este no sería ya nuestro punto de partida, sino de llegada. Para los griegos, sin embargo, aquel era el punto de partida, de modo que ellos, como dice Heidegger, ni siquiera tienen una palabra para lenguaje. Esto se debe a que su situación es ya la de moverse en el ámbito del desocultamiento, de modo que *tò alethés*, aparece en conexión con el habla misma. Una palabra, o sea, un *lógos*, es *alethés* si es aquel en el cual lo que aparece, aparece en el ámbito del desocultamiento. Ahora bien, resulta, entonces, que también el aparecer de la contra-esencia de *alehtés*, el *léthe* mismo, no es otra cosa que el aparecer del ámbito del desocultamiento, ya que incluso el aparecer en el modo del ocultamiento es un modo eminente de la *presencia*, o sea, una manera de estar ya en la *alétheia*.

No es precisamente porque la verdad sea enunciada también con frecuencia, sino porque la esencia de la palabra y de la leyenda se funda en la esencia de la verdad y pertenece a ésta, que la palabra griega para «verdadero», ἀληθής, aparece ya en Homero «conectada» sobre todo con «habla». Una palabra griega para «palabra» es ὁ μῦθος. Otra palabra para «palabra» es ἔπος. No causalmente, la palabra poética inicial de los griegos, la palabra de Homero, es

«Comparaciones y símiles son cristalizaciones de la capacidad homérica de nombrar las cosas descubriendo su belleza, donde belleza quiere decir irreductibilidad: *para percibir que la piedra es piedra, para captar la cosa como precisamente la cosa irreductible que es, para sacarle brillo a las cosas, para eso existe el arte*. El arte nos arranca de la no-percepción cotidiana, la percepción automatizada, para hacernos ver la cosa como por primera vez, verla como cotidianamente no podemos verla. Para sentir lo que no sentimos, para percibir lo que en la vida corriente está oscurecido, enmohecido o congelado, para eso existe el arte y existe el “estilo” del arte». Míguez Barciela, A.: *Mortal y fúnebre. Leer la Ilíada*, cit., 36-37.

una «épica». De nuevo, otra palabra para «palabra» es λόγος. Tenemos que pensar que los griegos tenían desde temprano varias palabras para «palabra». En cambio, ellos no tenían ninguna palabra para «lenguaje». Conocían, por supuesto, la palabra γλῶσσα, lengua [*Zunge*]. Pero nunca piensan la palabra a partir de «la lengua», en la cual la palabra es hablada [*Sie denken jedoch niemals das Wort von »der Zunge« her, in der gesprochen wird*].⁴⁵

¿Qué valor descriptivo puede seguir teniendo la expresión «el lenguaje de los griegos» si, según Heidegger, no tenían palabra para «lenguaje»? Para los griegos, como ya se ha comentado, la palabra esencial no era una palabra equiparable al habla cotidiana en tanto que su realización dependía de todo un complejo conjunto de acciones que no eran separables (para los griegos, no para nosotros) del mero texto que hemos conservado. Así, un canto homérico debía ser recitado siguiendo un ritmo particular, atendiendo a un sistema métrico concreto y una serie de figuras⁴⁶ que permitían al aedo mostrar que *sabía decir el decir*. Ninguno de los rasgos era por separado con respecto al otro, todo ello componía el *épos*, y todo ello era haberlo compuesto, así como lograr reproducir eso era realizarlo, o sea, *decirlo de modo relevante*. Ahora bien, cuando esto ya no ocurra así, sino que lo que se tengan sean los *meros textos*, entonces, quizá, la expresión lenguaje empiece a tener un valor descriptivo, aunque también, para entonces, la situación griega simplemente no será, pues esta parece a todas luces consistir en el *vuelco*, en el estar-volcando hacia eso, pero no eso mismo.

La pérdida, el hundimiento, de esta situación es al mismo tiempo la *pérdida* (literalmente hablando) de todo eso que componía el *decir excelente*, el decir del *experto dicente*. Pero, esa misma pérdida es también la fundación del interés y la pretensión de «guarda y custodia», de conservación y estudio de aquello que ya solo permanece como *mero texto*. Este es el momento en el que se acuña lo que nosotros seguimos llamando «clasicidad griega» que inaugura el Helenismo con el fenómeno «Cultura», y es también (así lo lee Heidegger) el inicio de la «gramática» (que forma parte o aspecto de ese fenómeno más general), la cual consiste en la conservación y salvaguarda de eso que ya solo tiene presencia como lo *clásico*, esto es, como algo que ya ha pasado.

Así pues, como se lee en la cita, solo para la situación moderna, el órgano articulador del sonido podría tener valor descriptivo ante la pregunta por el lenguaje, puesto que este tratamiento del asunto, prácticamente fisiológico, depende de que se encuentre en pleno rendimiento la metafísica moderna de la subjetividad, es decir, de que el concepto moderno de ciencia sea ya algo

⁴⁵ GA 54, *Parmenides*, 102-103, trad. 91.

⁴⁶ Nos referimos a las «escenas típicas» y los epítetos que en el *épos* permiten que, a partir de un esquema básico de la acción, tenga lugar irreductiblemente el canto del aedo, cf. los textos de Míguez Barciela ya citados.

prácticamente evidente y aceptado⁴⁷. De ahí que el momento de más interés y reflexión en esta línea se encuentre en la lingüística del siglo XIX con base en la fonética⁴⁸ (o fonología, según el CLG). Aunque todavía no se haya explicitado, es ya evidente que aquel tratamiento del problema (abandonado tras el CLG, y en buena parte gracias a él), supone una *devastación* u *obliteración* de la comprensión del lenguaje como parte o aspecto del fenómeno de la *lengua* en la Modernidad, no solo por lo que este fenómeno tiene de deudor del fenómeno de la *palabra* en Grecia, sino de aquello en lo que él mismo consiste incluso para nosotros. Se verá que esto lo decimos no porque, por así decir, el lenguaje sea todavía más, sino porque es también dependiente de ese *declinar* griego. Dicho de otro modo: el fenómeno del lenguaje o la lengua es como tal *histórico*, y solo por ello, después de un largo recorrido interpretativo se podrá plantear que su esencia sea «el son del silencio» y que el que esté decaído quiere decir que ese *silencio* apenas resuene⁴⁹.

8.2.4. Una nota sobre el *arte*

Queda todavía un último apunte, para completar algo en lo que no me he detenido más arriba, acerca del arte como fenómeno en el cual se puede ver «cómo está la cosa» ya que sobre ella recae la *prueba* de irreductibilidad⁵⁰. Este apunte sigue la línea del *decir excelente*, es decir, el de los *poetas*, por todo lo que se ha esbozado que pertenece a este fenómeno.

⁴⁷ Por referir otro pasaje (donde, por cierto, la conexión con el concepto marxiano de «tiempo», «trabajo» y «tiempo de trabajo» es evidente), dentro del curso *Parménides*, en el que Heidegger expone la distancia entre la situación griega y la moderna, esbozando resumidamente los rasgos de esta última: «No solamente en las fórmulas matemáticas de la física moderna, sino en general en todo comportamiento humano hacia el “tiempo”, éste se hace un “factor”, es decir, un “trabajador” que “trabaja”, o bien “contra”, o bien “para” el hombre, a saber, “en contra” o “a favor” del cálculo, por medio del cual el hombre que elabora proyectos domina el ente, y se asegura él mismo en ellos. En términos modernos, el tiempo es algo que el hombre tiene en cuenta y, en realidad, como el marco vacío del transcurrir de los acontecimientos uno tras otro. En todas partes, no sólo en la física, el tiempo es el “parámetro”, es decir, las coordenadas por medio de las cuales (...) opera toda medida (...) y cálculo. El hombre utiliza y consume el tiempo como “factor”. Como una consecuencia de esta disposición, que consume y utiliza el hombre tiene cada vez menos tiempo a pesar de su ahorrar tiempo, y ésta es la razón por la que el ahorro y la economía del tiempo son necesarios en los más pequeños procedimientos de la tecnología. El hombre moderno, el sujeto, para quien el “mundo” se ha convertido en un único “objeto” uniforme, convierte también el tiempo en un objeto de uso. Por tanto, el hombre moderno “tiene” siempre cada vez menos tiempo, porque él ha tomado posesión del tiempo previamente sólo como lo calculable y ha hecho de él algo que lo ha obsesionado, aunque él es presuntamente el ordenador cuyo orden domina el tiempo. Al contrario, para el pensar griego inicial, el tiempo, toma esencialmente a su disposición al hombre y a todo ente y ordena por todas partes el aparecer y desaparecer del ente. El tiempo desoculta y oculta». GA 54, *Parménides*, 210-211, trad. 182-183.

⁴⁸ Cf. Jakobson, R.: *Six leçons sur le son et le sens*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1976, 21-38.

⁴⁹ Cf. Moreno Márquez, C.: «Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)», en *Quaderns de filosofia*, Vol. 3, N.º 1, 2016, 27-49.

⁵⁰ En el capítulo 16 se terminará de desarrollar.

La esencia de la palabra no consiste en absoluto en su sonido vocal, ni en la locuacidad y el ruido, tampoco en su función meramente técnica de la comunicación de información. La estatua y el templo se hallan en diálogo silencioso con el hombre en lo desoculto. Si la *palabra silenciosa* no estuviera allí, entonces nunca podría aparecer el dios que mira como vista de la estatua y de los rasgos de sus figuras. Y un templo nunca podría presentarse a sí mismo como la casa del dios, sin hallarse en el dominio de desocultación de la palabra. El hecho de que los griegos no describan y hablen «estéticamente» acerca de sus «obras de arte», atestigua que esas obras se hallaban bien aseguradas en la claridad de la palabra, sin la cual una columna no podía ser una columna, una fachada una fachada, y un friso un friso.⁵¹

Por un lado, en este fragmento, Heidegger comenta la interdependencia de los aspectos o rasgos que caracterizan la situación griega y cómo todos pueden erigirse en recursos retóricos concretos con los que describir (*fenomenológicamente*) esta situación. El centro de esta argumentación sigue siendo la pertenencia, en cada caso, de todo ello al ámbito de la *alétheia* y a que este sea el ámbito del *lógos*, de la palabra. Por otro lado, en esta situación no hay, precisamente por lo que venimos comentando, esfera alguna de «las bellas artes», o la moderna «estética» o cosa parecida, sino que lo que modernamente interpretamos como «obras de arte griegas» no son más (ni menos) que el aparecer excelente de, por ejemplo, la casa de un dios, o la presencia de un dios⁵². Aparecer excelente que lo es porque en él «ocurre» un intento relevante de que «aparezca» (o «se diga») el juego al que ya siempre se está jugando, a saber, la presencia misma de las cosas, o sea, su *ser*. En ese sentido, esas modernamente consideradas obras de arte no son, como podrían ser para cualquiera de nosotros, imitación o reproducción de nada, ni tampoco la ficción de, por ejemplo, un dios, sino que estas *dicen* (son *érgon*), por ejemplo, la *verdad* de un dios. No porque los griegos confundan los dioses con las esculturas de estos, sino porque al hacer esculturas, hacían aparecer a los dioses («efectivamente» diríamos modernamente) en su *verdad*, en lo «no-oculto».

Bien, pues parte del hundimiento del que se viene hablando consiste en que esto deje de ser así y que el arte pase a ser un «discurso» ficticio, contrapuesto a aquel que dice verdaderamente (con validez) las cosas, a saber, el discurso universal y neutro. Ya se dijo que «la realidad» es aquello *decible* en ese discurso, y el que esto sea lo obvio (lo que conforma nuestro juego) es lo que nos permite decir que el lenguaje está decaído, devastado, obliterado, allanado, etc. Todo esto lo mantengo, pero ahora vale la pena apuntar –porque aparecerá en el capítulo

⁵¹ GA 54, *Parménides*, 172-173, trad. 150-151.

⁵² Pero no solo, piénsese, por ejemplo, en las salas que dedica el Louvre de París permanentemente a la exposición de vasijas griegas en las que pueden observarse sus adornos, lo cual puede indicarnos hasta qué punto este tipo de «creaciones» estaban a la orden del día.

16– que el arte para nosotros, o sea, eso que Heidegger insistía en llamar *poema*, sin dejar de ser ese «discurso ficcional», conserva, precisamente por ser *ficcional*, un resto de la situación griega, a saber, la posibilidad de *probar* la irreductibilidad de las cosas y, por tanto, la posibilidad de constatar que, en lo que un *poema dice*, el lenguaje aparece en una suerte de forcejeo consigo mismo que logra poner de relieve la obliteración en la que siempre andamos envueltos. La discusión de esta cuestión arranca de otra constatación que hasta ahora no se ha hecho notar de forma explícita: lo que precisamente no hemos perdido de la situación griega son sus «secuencias lingüísticas», o sea, lo que ellas, irremediablemente y por muy difícil que sea el esfuerzo (que lo es) para *leerlas*, albergan.

La legendaria palabra de Homero no se ha extinguido. El por lo demás silencioso μῦθος de λήθη *existe*. Por eso, también el μῦθος platónico de λήθη es un recuerdo [*ein Denken an*], no simplemente un pensamiento «sobre» λήθη, que mencionan Píndaro y Hesíodo. Este decir rememorativo [*dieses andenkende Sagen*] del μῦθος preserva el desvelamiento inicial de la esencia de λήθη y nos ayuda al mismo tiempo a pensar más atentamente el dominio en el cual Homero menciona ya la contra-palabra de λήθη, a saber, ἀλήθεια.⁵³

Luego, lo que sigue cabiendo, precisamente porque de lo que se trata es de una *obliteración*, una *decadencia*, pero no de una completa destrucción y extinción del lenguaje, es el ejercicio de la *interpretación*, de la *hermenéutica*. Esto se aclarará en el capítulo 14, pero de momento tenemos todavía que considerar qué situación histórica «sucede» a esta y ver cómo ella no puede sino haber olvidado la *pérdida* misma.

⁵³ Ibid., p. 190 (trad. p. 165-166).

CAPÍTULO 9

SOBRE EL FENÓMENO «GRAMÁTICA»

9.1. Acerca del Helenismo y la gramática: un esbozo del problema

Una vez visto en qué consiste el hundimiento interno de la situación griega, voy a ocuparme en este capítulo del surgimiento de la gramática como parte del fenómeno de ese hundimiento. Que la exposición tenga que detenerse en el fenómeno «gramática» responde a la conexión que se estableció entre la expresión «decadencia del lenguaje» y el «proyecto» de *liberación del lenguaje de la gramática*. Es esta última cuestión y el anuncio que se hizo en el capítulo 7 sobre la dependencia de la lingüística de la gramática y viceversa lo que nos exige que demos, al menos, un esbozo del problema del surgimiento de este fenómeno. Sin embargo, es notorio que no hay ningún texto de Heidegger en el cual se trate explícitamente de analizar el fenómeno «gramática»¹, pero sí, como se verá, referencia a distintos lugares del *corpus* aristotélico, en los cuales se discuten problemas que terminan en la gramática.

Ahora bien, lo que a continuación diré debe ser considerado solo como un esbozo de un trabajo mucho más amplio del que puede asumirse aquí y que queda por hacer. Ello mismo está en la línea de que *algo* sí que se ha perdido de modo irremediable, o sea, que ni se recuperará, ni tampoco habría que lamentarlo, pues solo porque se pierde, se conserva, y solo gracias a que se ha conservado, nosotros

¹ Lo más parecido a un texto dedicado a ello, son los párrafos 17 a 21 del segundo capítulo de *Einführung in die Metaphysik* (GA 40, EM, 56-75), sin embargo, allí el tema no es el fenómeno «gramática», sino la gramática de la palabra «ser». Ahora bien, a pesar de que esto sea así, la importancia de dicho fenómeno y de su estudio sí está anunciada por el mismo Heidegger en el texto referido; valga la siguiente cita como ejemplo: «Este rótulo latino [*modus infinitivus*], igual que todos los otros, procede del trabajo de los gramáticos griegos. También aquí topamos con el proceso de la traducción, mencionado con ocasión del comentario de la palabra φύσις. No corresponde aquí profundizar en las particularidades del surgimiento de la gramática entre los griegos, en su adopción por los romanos y su transmisión a la Edad Media y la Edad Moderna. En cuanto a esos procesos, conocemos muchos detalles. Pero aún no existe una verdadera exploración de este proceso tan fundamental para la cimentación y acuñación de todo el espíritu occidental. Incluso falta del todo una interrogación suficiente para esta reflexión, que algún día ya no podrá soslayarse por más tiempo, por secundario que pueda parecer todo este proceso con respecto a los intereses actuales» GA 40, EM, 60-61, trad. 59; cf. Volpi, F.: «Chapitre V: Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot "être"», en J.-Fr. Courtine (éd.): *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris: Vrin Éditeur, 2007, 125-143; en este texto aparece un resumen de lo que puede encontrarse en este texto, así como cierta intra historia relacionada con la polémica de Carnap con Heidegger.

lo tenemos disponible para pensar nuestro propio tiempo². Esta relación interna entre la *pérdida* y lo *no-perdido* es lo que ahora habrá que esbozar.

A pesar de que no hay un texto de Heidegger titulado «gramática» (a secas), sí hay textos (cursos casi en su totalidad) titulados «lógica» o en los cuales hay un apartado independiente titulado «lógica» donde encontramos, al menos, la tesis de que la gramática está fundamentada en la lógica y que esta, a su vez, está determinada por la gramática³. Esto implica que, para comprender el surgimiento de esta hay que entender también el de aquella otra⁴.

La exposición se ordenará poniendo sobre la mesa primero (en este capítulo 9) la situación que se ha denominado Helenismo, donde se consolida el fenómeno «gramática» y luego, más adelante, cuando hayamos considerado la lingüística tardomoderna (capítulo 10), volveré sobre el problema del enunciado (capítulos 12, 13 y 14), pues, como se verá, es también un presupuesto de nuestra ciencia del lenguaje (véase en 11.3).

Por otro lado, la palabra «liberación» (*Befreiung*) que se ha usado para hablar del «proyecto», no debiera tomarse como una suerte de «separación-extracción» de la gramática del lenguaje, como si esta fuese algo así como una mancha o impureza de una en lo otro; mancha que, una vez limpiada, podría

² Puede parecer una obviedad, pero téngase presente que no hay nada obvio en el hecho de que hayan llegado ciertas obras antiguas hasta nosotros, no solo por lo que respecta a que, de hecho, haya llegado *texto* que podemos asumir como efectivamente de Píndaro o de Homero u otros, sino también por lo que respecta a todo el periplo de ese *texto*, siendo muy notorio que solo porque poseemos ya la noción *lingüística* de «texto» (que no tiene nada que ver, como ya se ha señalado, con algo que hubiera en la Grecia antigua, pero tampoco con algo así como el formato físico de soporte de esa *entidad lingüística* que llamamos *texto*), podemos todavía hacer el ejercicio de *leer* esos textos. Lectura que, evidentemente, nunca es trivial, empezando porque, *stricto sensu*, no se leen (y ni siquiera la mayoría de ellos estaban pensados para ser leídos bajo nuestro sentido trivial de leer), sino que siempre, en primer lugar, se *traducen*, y ni siquiera, entonces, se *leen*, sino que se *estudian*, esto es, se *atiende a ellos fenomenológicamente*. A pesar de que no siempre se haga explícito este ejercicio, es evidente, por lo anterior, que ello ocurre independientemente del grado de conciencia sobre esto mismo. Ocurre incluso allí donde se incurren en los más graves errores hermenéuticos, porque, por así decir, tampoco hay más remedio que proceder como se acaba de decir. La *historia* (en sentido fuerte) de la «lectura textos» arranca, precisamente, con el Helenismo.

³ El tratamiento más explícito de esto puede leerse en GA 38, LFWS, 1-28.

⁴ Recuérdese que ya en 2.3.1 este problema apareció en una cita de SZ: «Pero, como en la reflexión filosófica el *λόγος* fue visto preponderantemente como enunciado, la elaboración de las formas y elementos constitutivos del discurso en sus estructuras fundamentales se llevó a cabo al hilo de este logos. La gramática buscó su fundamento en la «lógica» de este logos. Pero ésta se funda en la ontología de lo que está-ahí. El inventario fundamental de las “categorías de la significación”, transmitido después a la lingüística y todavía hoy fundamentalmente en vigor, tiene como punto de referencia el discurso, entendido como enunciado. Si se toma en cambio este fenómeno con la radical originariedad y amplitud de un existencial surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. La *liberación* de la gramática respecto de la lógica requiere *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura fundamental *a priori* del discurso en general, entendido como un existencial, y no puede llevarse a cabo ulteriormente por medio de correcciones y cumplimentaciones del legado de la tradición». SZ, 165-166, trad. 184.

desvelar la esencia auténtica o prístina del lenguaje. Tampoco porque la lógica, al encontrarse envuelta en la gramática, exigiese una purificación. Más bien, la «liberación» consiste en que *nos decidamos a pensar* (véase 4.2). Así pues, si bien es cierto que puede considerarse la *deconstrucción* de la «lógica» como un paso previo a la «liberación del lenguaje de la gramática»⁵, no estoy del todo de acuerdo con la interpretación de Agamben respecto del problema⁶ y, por supuesto, tampoco se trataría aquí de algo así como formular un lenguaje sin gramática.

Cuando Heidegger emprende este trabajo de «liberación» se centra no tanto en cuestiones gramaticales como en cuestiones del desarrollo de la «lógica» y, en cualquier caso, no se trata meramente de que esta sea una suerte de estadio insuficiente de consideración del problema del lenguaje, sino que la «liberación» consiste en la comprensión de la relación entre la lógica y la gramática misma y de estas con el lenguaje y su concepción moderna⁷. Esta comprensión pasa por reconocer la pertenencia mutua y la distinción entre «lógica» y «gramática» porque es eso mismo lo que motiva la concepción moderna del lenguaje.

De ahí que el interés de Heidegger esté dirigido, en primer lugar, hacia el fenómeno del «enunciado» –el cual constituye nuestro punto de partida para la reflexión sobre el lenguaje o la lengua– y que se dirija hacia la averiguación de su fundamento⁸. La seriedad del recorrido heideggeriano, esto es, el seguimiento de

⁵ GA 9, BH, 314; la frase completa dice: «Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar»; trad. 260; todavía está pendiente interpretar qué papel juega la poesía aquí. Por otra parte, aparece también formulada en el curso sobre el *Sofista*, donde, además, se puede encontrar un lugar textual que justifica lo que acabamos de decir: cf. GA 19, *Platon: Sophistes*, 252-253;

⁶ «El entrelazamiento de categorías gramaticales y categorías lógicas, que aparece ya cumplido aquí, no es, sin embargo, un nexo casual, que pueda desanudarse del mismo modo que, en cierto punto, parece haber sido anudado: más bien, como habían intuido los gramáticos antiguos atribuyendo a Platón y a Aristóteles el origen de la gramática, categorías gramaticales y categorías lógicas, reflexión gramatical y reflexión lógica se implican originalmente de manera recíproca, y son, por lo tanto, inseparables. El programa heideggeriano de una “liberación de la gramática respecto de la lógica” [Heidegger 1, p. 34 (sic.)] no es, en este sentido, verdaderamente realizable: debería ser, al mismo tiempo, una “liberación del lenguaje respecto de la gramática” y presupone una crítica de la interpretación del lenguaje que está ya contenida en las categorías gramaticales más elementales: el concepto de “articulación” ἄρθρον, de letra γράμμα y el de “parte del discurso” μέρος του λόγου. Estas categorías no son propiamente ni lógicas ni gramaticales, pero hacen posible toda gramática y toda lógica, y tal vez toda ἐπιστήμη en general» Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte*, cit., 42-43. Aunque el autor mentado sea Heidegger, la discusión es con Derrida y su interpretación general del asunto en los textos ya citados que comprenden *La voix et le phénomène*, *La écriture et la différence* y *De la grammatologie*.

⁷ «Finalmente, siguiendo el curso natural de la ciencia, en el instante en el que buscamos preguntar por el lenguaje, nos encontramos con el diccionario y la gramática, para entonces constatar que toda gramática se deriva de la lógica griega, la cual ya había establecido los conceptos fundamentales y las reglas del lenguaje y el decir. Nos encontramos en la extraña situación de que, por un lado, nos liberamos de la lógica y, por otro, al mismo tiempo, volvemos a entrar en sus cadenas», GA 38, LFWS, 21.

⁸ «Generalmente nos encontramos los enunciados en el lenguaje [o: la lengua]. En el lenguaje, se ha dado la primera meditación sobre el enunciado. El lenguaje llega a ser la guía de

la pregunta, el empeño por no deducir nada, sino dejar que la cosa se muestre, es tal que, de hecho, fracasa en su búsqueda. Ese recorrido conduce al reconocimiento de que no hay tal fundamento, sino que, de nuevo, lo que se averigua es el carácter secundario de los presupuestos modernos, en este caso, acerca del lenguaje. Así, el fenómeno sigue siendo el de la *lengua moderna*, esto es, el de cómo aparece en la Modernidad (o en su momento tardío) *la lengua o las lenguas* o, en otras palabras, desde qué presupuestos se toma el acercamiento a esta o aquella *lengua*.

Pues bien, lo que el siguiente esbozo trata de poner de manifiesto es a qué responde el surgimiento del fenómeno «gramática», el cual está vinculado a la recepción de la «lógica» de Aristóteles por la *Stoa* y, así, a la constitución de lo que se llamó «lógica aristotélica» y, por otro lado, la recepción de esos textos por las escuelas gramáticas⁹. Por tanto, nuestro esbozo consistirá en delinear (muy resumida y, por tanto, precaria e insuficientemente) la situación helena, la cual consiste en que la situación griega se haya consumado¹⁰, en relación al surgimiento de la «gramática». Una vez este esbozo esté recorrido, podremos atender a los textos de Heidegger en los cuales interpreto que se lleva a cabo explícitamente esa «liberación» tal y como se la ha leído.

9.2. Otra situación: el Helenismo

Cuando el fenómeno «gramática» aparece en Heidegger, lo hace en contexto o a continuación de otras cosas; esas «otras cosas» suelen ser, precisamente, cuestiones que pertenecen a la lógica (como incipiente «disciplina») desarrollada en el Helenismo¹¹, como ya se ha comentado. El

la reflexión sobre el enunciado. De ahí que la doctrina sobre el lenguaje entrara en una relación peculiar con la lógica. Ambas se determinan la una a la otra. Hasta nuestros días, la lógica determina a la gramática, y la gramática determina a la lógica, (...). Para distinguir la mera consideración de las formaciones de palabras [o: morfología] (gramática) de los enunciados se intenta desde el principio delimitarlas de acuerdo con su rendimiento real». GA 38, LFWS, 5.

⁹ Cf. Mounin, G.: *Historia de la lingüística desde los orígenes al siglo XX*, trad. Felisa Marcos, Gredos Editorial, 1971, 90-99; asimismo, cf. Jespersen, O.: *Language. Its nature, development and origin*, London: George Allen & Unwin, 1968, 19-99; para esta cuestión es imprescindible el clásico estudio Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, I - II*, Berlin: George Olms, 1971.

¹⁰ A propósito de esto, pero trabajado desde otras nociones, véase, Roesner, M.: «*Cuasa sive enarratio*. Heideggers Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des metaphysischen Kausalitätsbegriffs», cit., 27-41.

¹¹ «Una lengua es tanto más segura cuanto más reposa tano sobre un diccionario como sobre una gramática. La formación de palabras [o: morfología] del diccionario procede de su delimitación en la gramática. La gramática crea la distinción entre palabra y oración, palabra principal [sustantivo] y verbo [palabra temporal], palabra de propiedades [adjetivo y adverbio], epíteto [o: adjetivo para grupo nominal], oración principal, oración subordinada [o: condicionada], oración consecuenta, etc.

»Toda esta división de la lengua, que nos es familiar, se ha originado a partir de las disposiciones básica de la lógica, ha surgido en la orientación hacia una determinada lengua (el

contexto es, por tanto, el de la exposición de lo que termina siendo aquel *declinar* en general (o aspectos concretos del mismo) del que hemos dicho que Platón y Aristóteles son lo último y, por ello mismo, el *desecho*, o sea, el momento bisagra en el cual la discontinuidad con lo anterior será, a partir de entonces, irremediable, mientras que ambos conjuntos de textos son *de iure* pertenecientes todavía a ese otro momento. Este estatuto bisagra tiene que ver con que el problema o la *cuestión* que en la Grecia antigua es problema (*die Seinsfrage*) deje, finalmente, de serlo, en la medida en que se termina ontificado y, así, perdiendo.

Sustentado en lo que se vio en el capítulo 8, puede formularse que la Grecia arcaica y clásica tiene como obviedad la irreductibilidad de cada cosa, es decir, el que sea *fenomenológicamente reconocible la presencia*, por así decir, *inmediata* de cada cosa en cuanto tal, esto es, de sus *límites*. Dado que esta situación consiste en tratar de *decir* este fondo sobre el cual está instalada, esa misma obviedad está quebrándose a cada paso precisamente por el ejercicio de *decirla* (de tratar de tematizar el fondo). Este ejercicio es, sin embargo, considerado por esa misma situación como el más prístino desenvolverse en ese fondo, es decir, el *decir* (el *lógos*) que *dice* el *decir mismo* (el *lógos mismo*), a saber, la *poíesis*. Esta consiste en el intento continuado de poner de manifiesto esa irreductibilidad. Este continuado intento quiebra esa misma obviedad, porque en la medida en que saca a la luz la irreductibilidad de las cosas, pone a la misma irreductibilidad en primer plano como lo *común* a todas las cosas. Esto hace que cada ejercicio se debata en el filo de la navaja que supone andar *diciendo* las cosas y que ese *decir* diga el fondo mismo, o sea, lo que, de todas formas, es *común* a todas ellas y que, por lo tanto, podría llegar a establecerse como la única cosa a *decir*. Un griego no puede sostener que haya una suerte de continuo uno-todo de lo mismo, pues ello va contra la obviedad de la irreductibilidad de las cosas y, sin embargo, el proyecto que consiste en decir esto mismo comporta que se sostenga seriamente ese continuo uno-todo de lo mismo en el cual, al contemplar a la irreductibilidad como lo *común* a todo, todo se *igual* a todo, esto es, *todo queda allanado*.

Por ello decimos que a la situación griega le pertenece el planteamiento del problema que Heidegger llama del ser. Esto quiere decir que el «ser» (también como «verbo») es efectivo problema y no un interpretando (como lo es para nosotros o para el mismo Heidegger), de modo que la cuestión será la de cómo hacerse con él, o sea, cómo preguntar por y/o decir el ser sin que, al hacerlo seriamente, se imponga una homogeneidad de todas las cosas tal que se acabe sosteniendo algo así como que una cosa sea la unidad última de todas las demás

griego) en una determinada forma de pensar, a saber, tal como se afirma primero en la existencia [*Dasein*] griega [o sea, en el mundo griego]». GA 38, LFWS, 17.

y, por tanto, el principio de la reducción de todas, del aplanamiento de lo irreducible de cada una.

Que la situación griega vuelque finalmente y, por tanto, *se cumpla* (su *proyecto colapse*), implica su propia disolución, ya que ella misma es la tensión de ese peligro de disolución, tensión de un peligro que lejos de ser debilidad, supone su propia fuerza, pero, por ello mismo, su «programada autodefinición»¹². Así, en los últimos coletazos de esta situación (Platón, o el *diálogo*, y Aristóteles, o la fundación de algo que solo en la recepción posterior podrá llamarse «prosa tética»¹³), el serio planteamiento del problema no es más que el serio mantenimiento de la tensión, de modo que lo que ocurrirá será que o no se termina de decir, sino que se dirá en cada caso esta y aquella y aquella otra cosa o asunto en tanto que recurso expositivo de *la cuestión* (como ocurre en Aristóteles), o al tratar de decirlo (de decir el *eîdos* o los *eîde*), se fracasa, incurriendo en contradicción o teniendo la necesidad de «contar una historia» allí donde no corresponde contarla por haberse autoimpuesto la premisa de que no se contarían historias (como ocurre en el diálogo platónico), etc.

Cuando, en efecto, se da el vuelco, esta situación evidentemente ya no es, sino que será otra, a saber, el Helenismo. No hay paso dialéctico entre ellas, sino discontinuidad estructural. Sin embargo, cuando las interpretamos (*nosotros*), lo que se ha logrado analizar de la situación griega puede servir como punto de

¹² En relación con esto está el que Heródoto cuente que Ciro piensa de los griegos que son débiles por consistir en un pueblo que se reúne en el centro de la *pólis* para mentirse bajo juramento, y es precisamente esa «debilidad» que percibe Ciro la que consiste en su fuerza contra o frente a la expresión misma de la fuerza que es el propio Ciro. Así, las Guerras Micénicas o Médicas las ganan los griegos, pero solo para que sea otra guerra, la del Peloponeso, la que termine hundiendo la situación. Cf. Martínez Marzoa, F.: *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Madrid: Abada, 2009.

¹³ En el apartado B de la bibliografía de la obra de Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, titulado: «Cuestiones de crítica textual y de cronología. Joven Aristóteles. Aristóteles perdido» se citan algunas de las obras más importantes sobre la cuestión filológica de los textos de Aristóteles. Heidegger se hace eco de las investigaciones de Jaeger y Bonitz respecto a la cuestión «literaria» de los textos de Aristóteles, así como las de Ross y Schwegler (cf. GA 21, LFW, 172-174). No pretendo entrar en ese debate. La afirmación la sustento, asimismo, desde el trabajo de Martínez Marzoa, quien, respecto a los principales textos de Aristóteles que estudia Heidegger, dice: «el destino de esos textos son las exposiciones y discusiones en el círculo de personas en torno a Aristóteles; no es, pues, literatura, no tiene la escritura como medio por así decir propio y natural, pero, a diferencia de lo que ocurría cuando decíamos algo así para épocas anteriores a Platón, ahora, en cambio, el carácter no “literario” en sentido estricto va acompañado del carácter no literario en el sentido de que genéricamente (esto es, en el tipo como tal) no se pretende eso que llamábamos la maestría en el decir; no es que no haya esa maestría en Aristóteles; la hay hasta el punto de que se la encuentra como recuperada dentro de un tipo de escritura que, como tipo, no la pretende; estamos en el viraje hacia un buen decir filosófico distinto, sin embargo, de cualquier modo, incluso derivado (como lo era la *historie* o el diálogo mismo), de poesía; pero sólo en el viraje, como lo indica el que esos textos, tal como hemos expuesto, no sean “obras” ni se publiquen, esto es, que Aristóteles se guarde muy bien de reconocer ahí un género» Martínez Marzoa, F.: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid: Akal, 1995, p. 122. Ahora bien, con esto no pretendo dar por zanjada la discusión en ningún caso, más bien, este sería un punto para no considerar trivial en esa discusión.

apoyo para exponer la situación helena. Pues bien, es en el Helenismo cuando aparece por primera vez en occidente la «gramática»¹⁴, no solo el término con un significado que tendrá continuidad con el nuestro, sino también la actitud que se mantendrá para lo que modernamente llamamos gramática desde la lingüística. En el Helenismo, la gramática aparece en sintonía con otro fenómeno heredado al que llamamos «cultura»¹⁵ y el surgimiento de la *koiné*¹⁶.

Todo ello está en connivencia con la recepción de Platón y Aristóteles. Sin embargo, esa recepción no es la línea interpretativa de Platón y Aristóteles que se ha esbozado aquí como todavía parte de Grecia, sino aquella que Heidegger puede calificar plenamente de «metafísica», es decir, se trata, por ejemplo, de la *Stoá* (y otras escuelas como el epicureísmo y el escepticismo), de los Peripatéticos, de la Academia: el platonismo, el «Platonismo Medio», el «Neoplatonismo», etc. Nosotros podemos interpretar el calificativo «metafísica», de modo que pueda seguir siendo aplicado, aclarando que refiere a la interpretación que el Helenismo hace de los textos de Platón y Aristóteles desde la inauguración de esa situación y no desde donde Platón y Aristóteles pensaban. La inauguración de esta situación consiste, por tanto, en el desenlace de Grecia, en su irremediable pérdida. Lo que ahora empieza a ser *cuestión* puede exponerse brevemente diciendo que el *problema* en el Helenismo tiene que ver con que lo presente solo vincula por ser «miseria», «decadencia»; se está *atado* a ello porque se *pertenece* a esa «miseria». Las cosas que en la situación griega decíamos que eran siempre irreductibles dejan de serlo: las cosas son precisamente la «reducción», la «corrupción»; lo irreductible pasa a ser cierta instancia *otra* de la cual lo presente es algo así como «realización necesariamente defectuosa», «miseria», «corrupción», «reducción», «copia» o «emanación segunda» de aquello *otro*. A esto *otro* podemos referirnos como «instancia o mundo suprasensible o trascendente», de modo que, a lo presente, al mundo fáctico, se lo llama «aparente», «sensible» o «*inmanente*», comportando, así, que este mundo

¹⁴ Se ha considerado que el primer texto teórico sobre una lengua en la cultura occidental, con los componentes técnicos que se considerarían (someramente) hoy como imprescindibles para que se tratase, en efecto, de algo así como «gramática», es la *Gramática o Arte del Gramático Dionisio*, de Dionisio Tracio, sin embargo, el estudio de Signes Codoñer, J.: *La quimera de los gramáticos. Historia de la voz media del verbo griego en la tradición gramatical desde Apolonio Discolo hasta Ludolf Küster y Philipp Buttmann*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, 101-102, sostiene una datación de lo que nos encontramos en ese tratado que desmentiría tal consideración. En cualquier caso, lo que en este libro se define como gramática sí se considera de este Dionisio Tracio (ca. 170-190 a.C.), así como los capítulos del 1-10, que son, no obstante, los que menos se ajustan a nuestra definición.

¹⁵ «El fenómeno occidental llamado “gramática” arranca del momento del que arranca también el fenómeno occidental llamado “cultura”, del cual la gramática es un aspecto o parte. “Cultura” significa que ciertos vínculos han de ser objeto de un especial cultivo, lo cual quizá implique que ellos mismos ya no vinculan»; Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2006, p. 93

¹⁶ Bubeník, V.: *Hellenistic and Roman Greece as a sociolinguistic area*, Amsterdam, Philadelphia (USA): John Benjamins Publishing Company, 1989.

sensible no sea sino un modo de ser «depauperado», «decaído» o segundo de lo que, entonces, será primero o *transcendente*. Este «otro mundo» es el que puede «salvarnos» de este mundo «miserio» y de «sufrimientos», o sea, que aquello *otro*, el «mundo transcendente o suprasensible» comportará vínculo, el cual solo comparece a través de la *mediación* de *ciertas prácticas* que tratan justamente de dirigir hacia ese «otro mundo».

Es ahora cuando surgirá cierta comprensión de algo así como una *dualidad* inherente, o sea, que no es de cosas entre sí, sino de toda la situación. Esta *dualidad* se presenta todavía como dos lugares, uno en el que se está y otro al que se tiende o se querrá llegar, pero ambos *vinculan*¹⁷, de modo que la «miseria» de uno es efectiva miseria, y la «salvación» por el otro es efectiva salvación. Asimismo, es ahora cuando surge el concepto de «religión» precisamente como *religere*¹⁸, el estar ligado, vinculado, al tener que transitar desde una dimensión a otra en la que aún no se está, pero a la que «se aspira». De esta «aspiración» o «proyecto de llegar» a esa otra dimensión surgen prácticas (que pertenecen al fenómeno y el concepto de «religión», pero también de «educación»¹⁹), e insistimos en que se trata de *prácticas*, pensadas para llegar efectivamente a esa dimensión²⁰. A estas se las llama «cultos», y el plural,

¹⁷ Esta *dualidad* conformará la base para que, luego (en la Modernidad), se comprenda el establecimiento de la ausencia de contenidos vinculantes y el vínculo a la forma de la universalidad. Es decir, aquellas parejas modernas que, en moderno, acontecen aquí o allí conformando esa vinculación a la forma de universalidad, «surgen» en el Helenismo de este modo, a pesar de que los autores modernos suelen atribuir esa dualidad a Platón y Aristóteles. Esa atribución, a su vez, también está motivada por esta situación que condiciona la recepción medieval de estos textos.

¹⁸ Cf. Benveniste, É.: *Le vocabulaire des institutions Indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religio*, Paris : Editions de Minuit, 1974, 265-279. Volpi cita este mismo estudio para aclarar el término *religio*: «Tenemos en él un concepto fundamental que indica un fenómeno presente en toda civilización. Curiosamente, como es documentado por Benveniste, los griegos no conocían más que *threskeía* (atestiguado en Herodoto) y *teología*. Pero otra cosa muy diferente es *religio*, concepto indiscutible y típicamente romano. Desde el punto de vista filosófico es interesante destacar que esta palabra latina deriva de la raíz indoeuropea *leg-*, la misma que forma la palabra griega *lógos*; al menos si se acepta la etimología de *religio* atestiguada por Cicerón (*De natura deorum*, II, 28, 72), y confirmada por Aulo Gelio (*Noctes Atticae*, 4, 9), que deriva *religio* de *religere*, en el sentido de que la religión, en tanto que conjunto de creencias y prácticas, reúne y recoge (*relegit*) todo lo concerniente al culto a los dioses. *Religio* es el conjunto del culto que tiene y mantiene unida la comunidad. El *re-legere* de la religión no es simplemente un *legere*, un recoger y reunir, un elegir y ordenar, sino que la *vis legendi* que Cicerón atribuye a los *religiosos* es una capacidad totalmente especial, expresada por el prefijo *re-*, que no indica en este caso ni una simple repetición ni una intensificación de la acción expresada por *legere*: el *relegere* indica aquí una atención y una reflexión más profundas sobre aquello que ha sido ya objeto de preocupación, una sensibilidad particular por la naturaleza del objeto del culto» Volpi, F.: «Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *romanitas* filosófica», en Brickley, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, Madrid: Editorial Trotta, 2003, 27-40, 38.

¹⁹ No voy a entrar en este punto, pero la discusión sería explícitamente con el excelente texto de Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. libro I y II de Joaquín Xirau, libro II y IV de Wenceslao Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1945.

²⁰ Se ha consultado para la elaboración de esta cuestión el inmenso trabajo en dos volúmenes *Geschichte der griechischen Religion* de Martin P. Nilsson: *Bd. 1, Die Religion*

mientras se trate de esta situación, será fundamental en tanto que a ella le es inherente que no esté dicho *cómo* llegar allí, sino solo algo así como la exhortación a que *se llegue*. El «cultivo», el especial cuidado de contenidos prácticos, responde a que, precisamente por aparecer como algo que hay que cuidar (porque si no, se desvanecerían), estos «contenidos» (en coherencia con lo ya dicho) no sean los *contenidos verdaderos*, sino lo otro, a saber, la miseria, tal que la salvación²¹ consiste en llegar a los *verdaderos contenidos* o a la *verdad de los contenidos*. De que se trate de *cultos* se sigue que el fenómeno más general y perteneciente a esta situación es el de *cultura*. La *gramática* pertenece a esta situación por ser parte de esto mismo, es decir, por no ser sino un aspecto de ese fenómeno más general.

No me extenderé mucho más en esta cuestión, que debería ser investigada de forma independiente, aunque sí apuntaré todavía que el fenómeno «cultura» implica que haya una intención de conservación y de ordenamiento de algo que se considera como acabado, cerrado, completo y unívoco desde esta misma situación y, por tanto, *ad hoc* con respecto a la situación en la cual, eso mismo que se pretende conservar, surge. Es a esta conservación a lo que responde específicamente que aparezca una reflexión sobre la lengua. Y es esta reflexión a la que se llama «gramática», que consiste en la lectura (lo cual implica que lo que hay es ya *mero texto*) cuidada según el modo de recitación (*prosodia*), la explicación de algo así como «figuras poéticas», interpretación de términos, búsqueda de etimologías, etc.²².

Dado que lo que se está recogiendo, a saber, los textos griegos arcaicos y clásicos, eso que va de la fijación de los poemas homéricos a Aristóteles, no conforman un *corpus* unitario por temática, sino por *estructura* (en el sentido fuerte que se ha visto en la Primera Parte), esta tarea de que todo quepa en un solo bloque está en continuidad con que ya lo obvio haya pasado a ser aquello que la situación griega percibía como riesgo y que comportaba el fracaso de una argumentación, a saber, la figura del uno-todo de lo ente. De modo que, allí donde falten explicaciones o haya contradicciones, se añadirán, se aplanarán y simplificarán para que ni falte nada, ni haya contradicciones (este será, en cierto modo, parte del trabajo en las «bibliotecas» y «museos»²³). En este contexto se

Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1992; *Bd. 2, Die Hellenistische und Römische Zeit*, Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988; se ha consultado, en especial, la primera aparte de este segundo volumen sobre el Helenismo y, concretamente, los capítulos primero y segundo (10-131) y el capítulo cuarto (185-309), y de este, en especial, el apartado «6. La filosofía», 249-268.

²¹ A este respecto, véanse los estudios de Foucault recogidos en el volumen *L'héréméutique du sujet*, Paris: Hautes Études, Gallimard, Seul, 2001.

²² Cf. «1. De la gramática», en Dionisio Tracio: *Gramática. Comentarios Antiguos*, Introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas, Madrid: Gredos 2002, 35-36.

²³ Véase, Reynolds, L. D. y Wilson, N. G.: *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford: University Press, 2013; y para una

asumirá que en los textos «arcaicos», los textos más antiguos en los cuales hay una suerte de relato de algo así como «surgimiento del cosmos», «historia de la vida de los dioses y su interacción con hombres, semidioses, héroes y demás seres», son «mitología», o sea, la reunión de los *mýthos*, es decir, cierto *decir* que se considera infiel a los hechos²⁴, pero que merece ser leído y conservado por su carácter de excelencia en ese mismo decir, o sea, por ser *poíesis*, aunque ya esta palabra solo signifique la señalada cualidad de esos textos como mero texto.

Así, este *corpus*, en la medida en que ahora es objeto de conservación explícita, ya no consiste en el comparecer de esta, aquella y aquella otra cosa, o sea, ya no se trata de aquel *decir excelente en su condición de tal*, sino, por un lado, de los «contenidos» de aquello como partes de un continuo, y, por otro, de las figuras que pueden reconocerse y catalogarse como tales, de las palabras usadas con tal o cual sentido ya no de uso corriente, etc., o sea, se trata de la «lectura» atenta de esos materiales, la cual es, entonces, la *mera* «lectura», aunque pretende ser *cuidada* según el modo de la recitación (*prosodía*). De hecho, ya no puede ser como *era*, a saber, como, por ejemplo, se daba una oda de Píndaro, esto es, melodía, ritmo, movimiento del coro, etc., ya que todo esto es lo que se ha perdido al perderse el *contenido vinculante* que se pretende conservar y que ha posibilitado tanto la conservación de esto mismo como su homologación con todo lo demás conservado. Esto es lo que marca que con lo que nos estemos encontrando ya no sea con la Grecia arcaica y clásica sino con en el Helenismo²⁵.

introducción: Righi, G.: *Historia de la filología clásica*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona: Editorial Labor, 1969, especialmente, 47-62; como se sabe, la noción de «museo» tal como nosotros la usamos solo existe a partir del Renacimiento, véase: Germain, B.: *El tiempo de los museos*, trad. P. Casanova Viamonte y M. D. Massot Gimeno, Barcelona: Daimon, 1969.

²⁴ Para todas estas cuestiones y su desarrollo, véase el trabajo ya citado de M. Detinne, *L'invention de la mythologie*.

²⁵ «por muy importante que sea en general el hecho de que ninguna “obra” griega hasta el final de la época clásica es texto en el sentido de secuencia en la dimensión específica de palabras, frases y oraciones, sin embargo, más importante aún es quizá el que todas esas obras han llegado a nosotros sólo como textos (en el sentido dicho) y que ya desde el Helenismo sólo de esta manera han sido transmitidas. Hasta tal punto es así que incluso físicamente todo lo demás (todo lo que no pertenece a la dimensión dicha) se ha perdido. De la melodía, los movimientos del coro y similares, sabemos bastantes cosas interesantes acerca de cómo en general era ello, incluso con diferencias entre géneros, pero no poseemos la concreta secuencia referente a tramo o fragmento alguno, o al menos no en extensión importante. Todavía más significativo es lo que ha ocurrido con el ritmo, precisamente porque en este caso una separación estricta con respecto al texto es imposible; el ritmo, en efecto, opera con magnitudes que pertenecen a la *langue* en el sentido de Saussure, por lo tanto con elementos que no pueden ser eliminados sin que el texto deje de poder leerse; pues bien, lo que de hecho ocurre con el ritmo es que podemos en principio constatarlo estructuralmente, pero sin que podamos dar realización alguna a esa estructura, es decir, sin que podamos oírlo; lo calculamos, pero no lo oímos, ni siquiera cuando leemos griego en voz alta; la estructura opera con elementos que entre nosotros no pertenecen a lo lingüístico, con elementos, pues, que nuestra conducta lingüística no efectúa. Por otra parte, tampoco los elementos de nuestras lenguas con los que algunas veces se ha querido dar alguna correspondencia al ritmo griego son ni siquiera isomorfos con los del griego, por lo cual no pueden ni siquiera dar otra realización de la misma estructura»; Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*, cit., 20-21; cf. Blay Montmany, E.: «El círculo», en *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del*

A pesar de que con lo dicho podemos volver a pensar que el Helenismo comporta ya, de manera automática, la instalación en la obviedad del continuo ilimitado tal como se argumentó que nos encontramos nosotros (modernos) en 5.3, debe aclararse que, aunque pueda considerarse la instalación en un continuo (digamos, que va desde el mundo suprasensible al sensible, en camino descendente y del sensible al suprasensible, en camino ascendente), todavía este continuo no es ilimitado: no valdría hacer un corte, en principio, por cualquier lugar, sino solo por allí por donde corresponda, o sea, los cortes «válidos» son todavía los que puedan encontrarse como tales y no aquellos que guarden correspondencia biunívoca con otro conjunto isomorfo. Así, por ejemplo, que unos sean los dioses, otros los semidioses y otros los mortales, responde a que la parte del continuo correspondiente a algo así como «los entes que tienen *noûs*» está constituida de tres y solo tres cortes. Estos tres cortes, no podrían todavía explicarse por una mera gradación intensiva de cualidades desde una escala meramente numérica (en el sentido matemático moderno de «eje de coordenadas»), por ejemplo, de su relación con el tiempo o la muerte que presuponga la descualificación de los contenidos, sino que eso mismo, su cualidad, es todavía *encontrable cualidad* y no resultado de gradaciones. Añadamos que, el ejercicio que determina la corrección de estas argumentaciones es, precisamente, la lógica.

Pues bien, aunque Heidegger no refiera todo esto, ya que, como hemos dicho, son muy pocos los lugares en donde Heidegger se dedica a estas cuestiones, creemos que son estas las cuestiones filosóficamente relevantes que pueden estar siendo apuntadas allí donde Heidegger trata casi de pasada el asunto. Y esto lo sostenemos a pesar de que él no lo haya dicho así y de que incluso Heidegger confesara sobre esto una u otra opinión en textos más o menos privados, es decir, lo sostenemos desde la argumentación «de ideas» no desde los «hechos filológicos», e incluso, lo hacemos a pesar de posibles «hechos filológicos» en la obra de Heidegger, como la ausencia de tratamiento.

Esta posición, antes de pasar a esbozar la cuestión estrictamente gramatical, la cual nos llevará a la consideración acerca de la «lógica» y el enunciado, nos obliga a posicionarnos frente al artículo de Franco Volpi, «Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *romanitas* filosófica»²⁶. En dicho trabajo, Volpi expone una crítica a Heidegger por haber menospreciado el Helenismo y el consecuente humanismo que de él se desprende, así como a la lengua latina, tanto en su calidad de lengua propia como de tronco de las lenguas

pensamiento de Felipe Martínez Marzoa. Arturo Leyte (ed.), Madrid: La Oficina, 2017, 29-49; de la misma: *Píndaro desde Hölderlin*, Madrid: La Oficina, 2019.

²⁶ En Brickle, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, cit.

romances. Puedo estar de acuerdo con la crítica al «sujeto empírico Martin Heidegger», pero no con que ese sea el único sentido de los textos que Volpi refiere, ni que sea el más interesante. Si fuese solo ese el sentido, entonces, lo que habría que decir es que ahí no hay nada que leer, que esos textos no son cuestión, sino, de hecho, una completa incoherencia con los planteamientos conceptuales esbozados por el propio Heidegger o una mera reunión doxográfica de dudosa calidad literaria.

Ahora bien, esa lectura, que filológicamente es viable, entra en contradicción con el sentido nada trivial y nada gratuito que estamos defendiendo que tienen palabras como *Verfallen*, *Abfall*, *Verödung*, *Verwüstung*, *Einsturz*, etc. Desde nuestra lectura, la interpretación de los lugares que Volpi señala no tendría que ver con un menosprecio de esa situación, ni tampoco de lenguas (aunque, insistimos, pueda leerse en los textos una fanfarria sobre la idoneidad de la lengua alemana y griega con respecto al resto), sino con la cuestión de analizar lo que, de hecho, por haberse perdido, puede conservarse, en la medida en que dicha pérdida permitirá reconocer algo como lo no-perdido, a saber, la lengua en la cual podemos interpretar la propia situación griega, de la cual, recordemos, el Helenismo es la salvaguarda sin la cual tampoco hubiéramos tenido la posibilidad de acceso a esto otro. A continuación, pasaré a considerar el fenómeno «gramática» desde esta interpretación. Pero antes, para reforzar esta lectura, añádase que, a pesar de que no se pretende defender esta posición recurriendo a «declaraciones» de Heidegger, conste que sí hay lugares en los cuales Heidegger deja claro lo «grandioso» de las épocas que, supuestamente, según Volpi, denosta:

Pero sólo Aristóteles ofrecerá una interpretación metafísica más precisa del λόγος en el sentido de la proposición afirmativa. Él distingue ὄνομα en tanto que σημαντικὸν ἄνευ χρόνον y ῥῆμα en tanto que προσσημαῖνον χρόνον (*De interpretatione*, c. 2-4). Esta clarificación de la esencia del λόγος se convirtió en modélica y determinante para la elaboración posterior de la lógica y la gramática. Y por mucho que éstas pronto quedarán degradadas a meros asuntos académicos, el objeto en sí logró conservarse y reanimar siempre de nuevo su decisiva significación. Durante más de un milenio, los manuales de los gramáticos griegos y latinos se usaron como libros escolares en Occidente. Sabemos que estas épocas fueron de todo menos débiles y menores.²⁷

²⁷ GA 40, EM,62, trad. 60.

9.3. Aspectos del fenómeno «gramática»

Es conocido que ciertos textos de Aristóteles han pasado a considerarse la primera exposición de nuestros conceptos gramaticales²⁸. Es posible, sin embargo, otra interpretación, que polemiza con dicha lectura²⁹. En cualquier caso, constatamos que hay un fenómeno al que podemos llamar «gramática» cuyo lugar de surgimiento es, al menos, la interpretación de ciertos textos de Aristóteles. Esto último se debe a que el fenómeno tiene que ver con que se configuren disciplinas y se segmente o divida la «filosofía» a partir de la interpretación de los textos de Platón y Aristóteles. Esa segmentación comportará el *olvido* del «objeto» *primero* de la filosofía (el problema del ser³⁰); un *olvido* que responde a la pérdida de dicho «objeto». Como se ha ido esbozando, que el problema del ser ya no sea problema, se haya olvidado o se lo haya perdido, es la otra cara de que se conserve y de que ahora, nosotros, de hecho, podamos llegar a estas conclusiones, las cuales no son a las que llega aquella situación (el Helenismo), ni tampoco cualquier otra, sino que son las conclusiones que le pertenecen a nuestra propia situación.

El fenómeno «gramática» tiene que ver, en primer lugar, con una reflexión sobre la lengua que ahora es objeto de conservación. De esta conservación y cultivo, resulta, como perteneciente a este mismo fenómeno, la pretensión de la fijación de algo así como la «norma» de lo que debe ser cierto «uso» o «realización» de aquella lengua que, aunque se sabe, ya no se *sabe* a la manera en que se sabía antes, a saber, la lengua griega³¹. Este «no saber a la manera en que se sabía antes» tiene que ver con el haber ido desapareciendo la posibilidad de que haya un *decir excelente en su condición de tal*, o sea, que ya no haya *poietés* en el sentido, por ejemplo, de Píndaro (véase más arriba, especialmente lo citado en notas). Esto es lo que se habrá perdido, la posibilidad de que haya *poietés*, ya que esto, el *poietés*, es a una con toda esa situación de la cual es un aspecto,

²⁸ Heidegger lo dice explícitamente, por ejemplo, en el curso sobre el *Sofista* de Platón, GA 19, *Platon: Sophistes*, 507; véase también lo que comenta en GA 29/30, GM. W-E-E, 437-440. De manera concisa, precisa y clara, puede leerse en, Jiménez Redondo, M.: «Sujeto y predicado en Aristóteles y en Heidegger» en *Eutopías, Documento de trabajo 157*, Valencia: Episteme, 1997. Véanse también los trabajos de José Manuel Chillón: «Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16a 3. Rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, N.º 3, 2015, 501-519 y «Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles», en *Dilemata*, N.º 14, 2014, 61-83.

²⁹ Es la posición de Martínez Marzoa en los trabajos ya citados.

³⁰ Que este es el problema también lo ha puesto explícitamente de manifiesto Aubenque, en su ya citado estudio *Le problème de l'être chez Aristote*.

³¹ Para un estudio sobre la lengua griega en cuanto a su constitución estructural tanto sincrónica como diacrónica, véase Plamer, L. R.: *The Greek language*, London: Faber and Faber, 1980; del mismo cabe citar su estudio sobre la lengua latina: *The Latin language*, London: Faber and Faber, 1968. Por otro lado, el diccionario etimológico de referencia en lo que llevamos y lo que nos queda de trabajo es Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque Histoire des mots*, Klincksieck: Paris, 2009.

mientras que ahora la cuestión, o sea, la situación, consiste precisamente en *cuidar* de eso, a saber, de *conservarlo* porque ya no lo hay.

Pues bien, esta tarea de reflexión sobre la lengua, cuidado y cultivo de textos, fijación de la norma para la lengua, etc., tiene como fundamento, como fondo, la noción de «enunciado» que es lo que a partir del Helenismo pasa a ser lo obvio (se verá en detalle qué supone esto más adelante), esto es, de un conjunto de sintagmas que dada la ocurrencia de un tipo particular de ciertos morfemas *extensos* en, al menos, uno de ellos, hay u ocurre entre ellos *nexo*, o sea, forman un solo conjunto sintagmático propio y, después del Helenismo, completo. Mientras la noción de enunciado no sea lo evidente, quizá sea más preciso llamar a este conjunto solamente *nexo* y asumir que no es, para la Grecia antigua, la única unidad sintagmática completa. Simultánea a la noción de «enunciado» u oración y como parte del mismo proceso, se da la consolidación de la noción de «palabra» como elemento mínimo de la «oración», el cual puede clasificarse en tipos según qué papel jueguen en esta.

Ciertamente, a partir de la averiguación de esos elementos morfemáticos *extensos* y de su ocurrencia según flexiones, la situación histórica inmediatamente subsiguiente *rompe* con la consideración de que haya alguna unidad sintagmática completa que no sea la del *nexo*, de modo que, a partir de entonces, lo adecuado será llamar a esa unidad «enunciado» u «oración»³² y a los elementos de esta unidad «palabras». Ahora bien, este cambio de términos no es gratuito, sino que supone que hayan ocurrido ya ciertas cosas que generarán, a su vez, consecuencias, o sea, la *ruptura* es efectiva *discontinuidad* y consecuentemente pérdida de toda la situación griega.

Heidegger no constata explícitamente esto que se acaba de enunciar, es decir, su posición no siempre entiende la distancia radical entre Grecia y la Modernidad³³, luego tampoco entre otras situaciones históricas (como en este caso, entre Grecia y el Helenismo) y, por tanto, asume ciertas nociones de la lectura tradicional acríticamente. Esto se nota especialmente en el uso de la noción de «enunciado». Ocurre que, a pesar de todo, los textos en los que Heidegger se ocupa de esta cuestión son fundamentales para entender el vuelco entre las situaciones griega y helena, de modo que haré el esfuerzo de valerme de

³² Este punto marca el límite de lo que puede considerarse una *lengua flexionante* en la cual hay oración nominal pura y aquella en la que no la hay, es decir, aquella en la que las oraciones nominales son oraciones en las que ocurre elipsis del verbo cópula; cf. Benveniste, É.: « La phrase nominale », « “ Être ” et “ avoir ” dans leurs fonctions linguistiques », *Problèmes de linguistique générale, I* (1966), Paris : Gallimard, 2016, pp.150-175 y 187-207, « Fondements syntaxiques de la composition nominale », « Formes nouvelles de la composition nominale », *Problèmes de linguistique générale, II* (1974), Paris: Gallimard, 2014, 145-162 y 163-176.

³³ Una distancia que empieza a entenderse en el curso *Introducción a la metafísica* y que puede considerarse asentada a partir del curso *Parménides*.

ellos para mostrarlo. Esto implica, por una parte, invertir el orden expositivo en el que Heidegger procede en esos textos, pues primero se mostrará qué hay cuando todavía no hay, como tal, *enunciado* para ver qué hace que, a partir de entonces, lo haya explícitamente. Por otro lado, dado que el fenómeno del «enunciado» comportará un presupuesto de la lingüística, antes de atender a su *deconstrucción* (capítulos 12, 13 y 14) me ocuparé de la lingüística y la concepción moderna del lenguaje que se hereda, precisamente, de este vuelco.

9.3.1. *Ónoma y rhêma*

Pues bien, dicho esto, recuérdese que en 8.2 se hizo notar insistentemente que la situación de partida, el fondo sobre el cual se encuentra instalado el griego antiguo (o sea, también Aristóteles) consiste en que la manifestación, la comparecencia, esto es, la *articulación del tener lugar de las cosas* no se distinga de la *articulación del decir*, de modo que *lógos* significa tanto una como otro. Como se verá, esto quiebra, precisamente, en Aristóteles, pero debemos considerar que es de aquí de donde partimos para lo siguiente. Esa quiebra tiene que ver con la caracterización del *lógos apophantikós* que trataré en los capítulos 13 y 14³⁴.

Sólo a partir de esta estructura unitaria del λόγος ἀποφαντικός comprendemos lo que *Aristóteles* declara sobre las *partes componentes* aisladas del λόγος. Esta caracterización de las partes componentes pasó más tarde a la lógica y la gramática. Las partes componentes del enunciado son, como solemos decir, sujeto y predicado. *Aristóteles* lo caracteriza, en un primer momento, de

³⁴ Aunque se tratará más adelante, bastará para lo que sigue dejar citado cómo Heidegger expresa que el significado de la *apóphansis* que ya anuncié en 2.2 consiste en que «la mostración es ἀποφαίνεσθαι, un traer a la vista, en concreto para el ver y el concebir comprensivo, un traer a la vista lo presente en el modo como está presente. Pero el estar presente lo presente se capta como la comparecencia de algo, y la comparecencia de algo fue considerada por la Antigüedad y en adelante como el auténtico significado de aquello que nosotros designamos ser. La ἀπόφανσις, realización fundamental del λόγος, es el traer a la vista el ente tal como es y en lo que es en tanto que ente»; GA 29/30, GM. W-E-E, 463-464, trad. 381. El «ser» que tanto en la Antigüedad como nosotros entendemos como el «estar presente lo presente» y que «se capta como la comparecencia de algo» es, en efecto, lo que ocurre en el *lógos* en general, pero esto solo se capta si se analiza esa generalidad en el caso particular del *apophantikós*, pues es en este en el que se nota explícitamente esa comparecencia. Lo que se pierda de la situación griega será, como se insistirá en lo que sigue, no esta noción en su significado nominal, sino lo que *indica* para una situación o para otra. Todavía en Grecia, y advertido que Heidegger va a asumir la traducción tradicional de *lógos* por *enunciado* para los textos de Aristóteles, encontramos que «*Aristóteles* resume así la *determinación esencial del enunciado simple*: ἔστι θὲ ἡ μὲν ἀπλὴ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὥς οἱ χρόνοι διήρηνται: es decir, el enunciado simple es una emisión que significa algo, en concreto que enuncia algo mentándolo, en tanto que trata sobre el estar presente o no estar presente algo, concretamente en el modo como los tiempos se mantienen en cada caso separados, es decir, en términos gramaticales, presente pasado o futuro». Ibid., 463, trad. 382. Se percibe en cómo Heidegger traduce este pasaje del *De interpretatione* en términos ya helenos, lo que se acaba de decir acerca de que él mismo asume todavía acriticamente ciertas cuestiones de la lectura tradicional de la Grecia arcaica y clásica.

otro modo: como ὄνομα y como ῥῆμα. Característico en cada caso como criterio de la diferencia entre ambos es el tiempo. Dicho más exactamente, en uno (ῥῆμα) se significa conjuntamente el ser-en-el-tiempo, en concreto de modo esencial; en el otro (ὄνομα) no resuena ninguna connotación tal.³⁵

Por de pronto, esto quiere decir que hay ciertos sintagmas griegos que Aristóteles clasifica bajo la nomenclatura de *ónoma* para los cuales no ha intervenido algo que también Aristóteles llama *chrónos*³⁶ y que, de momento, vamos a resistirnos a traducir directamente por «tiempo». En este sentido, algo así como lo que nuestras gramáticas actuales llamarían un participio presente activo (o sea, una forma sustantiva del paradigma del verbo griego) es, efectivamente, un *ónoma*, pues en ello no ha intervenido para nada eso que Aristóteles llama *chrónos*, de tal modo que *decir*, por ejemplo, *tò ón* es perfectamente correcto y normal en la lengua y solo será término técnico porque alguien lo marque, no porque directamente haya que asumirlo así³⁷.

¿Qué implica, entonces, que haya *rhêma*? Cuando además de lo que Aristóteles llama *ónoma* nos encontramos con algo para lo cual ya sí hay eso de *chrónos*, entonces decimos que hay además *rhêma* y que, solo entonces, en la medida en que el *rhêma*, por así decir, hace su parte, hay decir completo. Esto no significa, como para nuestras lenguas, que en griego siempre tenga que haber los dos, sino, justamente, que bien puede haber solo *ónoma*, pero que, si hay *rhêma*, entonces, siempre hay también *ónoma*, ya sea como parte del *rhêma* mismo o en elipsis.

Antes de considerar qué introduce el *rhêma*, esto es, antes de ver qué es eso de *chrónos*, nótese que esta situación se invierte a partir del Helenismo. Cuando la consideración ya no es la de Aristóteles, quien todavía lo que está tratando es de *decir* el fondo sobre el cual siempre ya se encuentra (véase 8.2), esto es, el *comparecer* de las cosas que no se diferencia todavía del *decir*, el que Aristóteles eche mano de estos términos está en función de su propio punto de partida, y es la elaboración de esos mismos términos y su sentido lo que comporta un vuelco irremediable, a saber, que muy pronto después de su muerte, lo que ocurrirá será que si no hay *rhêma*, no habrá *decir completo*. Esta inversión es uno de los rasgos del fenómeno «gramática», ya que la observación de que tiene que entrar en juego eso que pone en juego el *rhêma* para que haya *decir*, esto es, *lógos*, es lo que diferencia a esto mismo, al *decir*, al *lógos*, del comparecer general de las cosas.

³⁵ Ibid., 463-464, trad. 382.

³⁶ Cf. Ídem.

³⁷ Heidegger discute este asunto (con poca explicitación de las cuestiones lingüística de fondo) y el modo como aparece en la filosofía moderna, tanto en Kant como en Hegel, en GA 8 *Was heißt Denken?*, 220-247.

Mientras que está siendo la situación griega, lo que ocurre es que bien puede ocurrir que al analizar un *lógos* se considere solo que hay *ónoma*, pero si al analizar ese *lógos* se identifica *chrónos*, entonces se dice que además hay *rhêma*, asumiendo, por tanto, que sea como sea, también habrá *ónoma*. Esto implica que todavía no haya esfera separada del *decir*, o sea, se cumple como *obviedad*, como punto cero o situación de partida que, si *digo algo* o si *comparece algo*, lo digo o comparece, y si no lo digo o no comparece, no. Siendo esto así, el caso señalado (el que no es para nada obvio) es aquel en el que *diga algo* que *no comparece* o que *comparezca algo* que *no he dicho* o *no digo*. Ahora bien, cuando lo que ocurre es que solo se considera que hay *lógos*, *decir completo*, cuando hay eso que introduce el *rhêma*, y si no, no hay *decir completo*, entonces, estamos ya en el Helenismo y lo obvio ha pasado a ser no si digo o no digo, sino si lo que digo es «correcto» (se ajusta a lo que comparece) o no. Por tanto, el punto de partida, lo obvio, ha pasado a ser el enunciado y, por tanto, la esfera del decir como diferenciada de la esfera del acontecer de las cosas o, si se prefiere, como una comparecencia concreta de cosas, esto es, como una cosa entre las cosas. A partir de entonces a lo que nos enfrentamos con los términos de Aristóteles es al primer rastro de nuestros mínimos «elementos gramaticales o del lenguaje», el «nombre» y el «verbo», el «sujeto» (quien realiza la acción) y el «predicado» (la acción que realiza el sujeto). Es evidente que el vuelco tiene que ver con lo que ocurre, al mismo tiempo, con la caracterización de *chrónos* que hace Aristóteles y cómo esa caracterización comporta también un vuelco.

9.3.2. A propósito de *chrónos*

En efecto, es *chrónos* lo que introduce el *rhêma*. Ahora bien, ¿qué es eso de *chrónos*, en general? Sabemos que la traducción corriente de este vocablo griego es «tiempo»³⁸. La traducción, por supuesto, es correcta, e incluso hay que decir que *chrónos* no significa sino «tiempo», pero lo que «tiempo» indica en la Grecia arcaica y clásica no es lo que «tiempo» indica en la Modernidad. Heidegger se ha ocupado explícitamente de esta cuestión³⁹ y no pretendo ahora recorrerla en toda su extensión y problematicidad. Solo voy a prestar atención a las dos cuestiones siguientes.

Por una parte, el trabajo de interpretación sobre esta noción es llevado a cabo por Heidegger en los años en los cuales todavía no se ha desarrollado la lectura de Grecia que está ya presente en el curso del *Parménides* o, en parte, en *Introducción a la metafísica*. Esto quiere decir que Heidegger todavía considera

³⁸ La discusión (y la deuda) en este apartado es con el texto de Derrida «Ousia y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Marges de la philosophie*, cit., 31-78.

³⁹ GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* y GA 24, DGP.

que Aristóteles es el primer pensador que se ocupa propiamente del tiempo articulando un concepto «precientífico», pero que su concepción es todavía «vulgar» y no alcanza la originalidad del fenómeno ontológico *tiempo*⁴⁰. Esto significa que Heidegger lee el conjunto de textos incluidos en la *Física* desde la noción moderna de «tiempo» y asume que es en ellos donde aparece, por primera vez, la noción de «tiempo» que luego se emplea en la física-matemática y que es conceptualizada por la metafísica moderna de la subjetividad, de manera que Aristóteles queda como pensar metafísico⁴¹.

Sin embargo, leído esto mismo y esos mismos lugares de trabajo interpretativo desde la lectura de Grecia ya desarrollada después de los años cuarenta, puede interpretarse que lo que se lee en esos textos de Aristóteles no es una exposición que parta del concepto vulgar de tiempo, o sea, el concepto físico-matemático moderno de tiempo, sino la exposición que, por así decir, hace *volcar* hacia ese mismo concepto o, si se quiere, la exposición que fundamenta este mismo concepto. Que esto sea así quiere decir que esa misma exposición parte, todavía, de la situación griega, donde lo obvio no es el continuo ilimitado que subyace a la base de la noción moderna de tiempo como una sucesión de ahora y después, sino que, justamente, la situación es aquella para la cual lo obvio es la cualificación y, así mismo, ocurre por lo que respecta al «tiempo».

Desde esta posición de lectura, habría que considerar que la averiguación del fenómeno de la *temporalidad* del Dasein, que Heidegger desarrolla en la etapa de SZ, tiene como base un trabajo de interpretación de los textos de

⁴⁰ En general, sobre el trabajo de Heidegger sobre Aristóteles, cf. Volpi, F.: *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, Taminiaux, J.: *Lectures de l'ontologie fondamentale: essai sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, Segura Peraíta, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid: Trotta, 2002; *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid: Publidisia, 2007, «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermética», *Contrastes*, Vol. 20, N.º 2, 2015, 231-249; «Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica», en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, N.º 1, 2015, 74-88 [en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=Numero-1-julio-de-2015>]; «Asimilación, destrucción y apropiación de algunos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica», en R. Rodríguez (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Editorial Comares, 337-357; de este mismo volumen, véase también: Courtin, J.-F.: «Heidegger: La construcción de la ontoteología», 315-336; Vigo, A.: «Estudio 1. Verdad, *lógos prâxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad», «Estudio 5. Arqueología y aleteología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la onotología», «Estudio 8. *Phrónesis* aristotélica y *Verstehen* heideggeriano», en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, cit., 17-38, 117-142, 213-230. A propósito de la lectura del *lógos* en los cursos de los años 20, puede encontrarse un buen resumen de las cuestiones (aunque algo superficial y reduccionista en algunos puntos) en el trabajo de Scott M. Champbell, «Revelation and Concealment in the Early Heidegger's Conception of *Λόγος*», en *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 47-69. Por otro lado, véase también: Martínez Marzoa, F.: *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1996.

⁴¹ Esta posición respecto a Aristóteles cambia sustancialmente en el texto sobre *Física B*, 1 de 1939; GA 9, Wm, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, 239-302.

Aristóteles, así como de los textos del *esquematismo transcendental* kantiano. La conjunción de ambas lecturas le vale a Heidegger para formular una noción fenomenológica del *sentido* de ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, *sentido* que en SZ solo es cuestionable tras considerar el concepto ontológico de *muerte*, es decir, tras la averiguación de en qué sentido el Dasein es *vuelto hacia su muerte*, su *poder ser más propio*, *irrespetivo*, *indubitable* (o *certero*) e *indeterminado*, donde se desvela que lo que «dona» *sentido* a los existenciales es la *temporalidad* que se revela en ese *estar vuelto hacia la muerte* que se expresa como el *precursar la muerte* del Dasein. Aquí, en SZ, por así decir, la exposición tiene que *quebrar*, hay que fundamentar una nueva noción de *tiempo* que rompa explícitamente con la noción vulgar moderna, pero que demuestre ser su fundamento.

Su exposición *teórica* es tan potente, que desde ella es viable tanto leer a Aristóteles desde su propia *voz*, es decir, sin asumir que ya en él está fraguado el concepto moderno de tiempo, como leer el *esquematismo transcendental* kantiano y la *deducción de las categorías* «por fuera» tanto de la lectura neokantiana como idealista, es decir, también desde su propia *voz*. No voy a ocuparme de esto aquí, aunque sí hay que decir que el *concepto ontológico de tiempo*, esto es, la *temporalidad* del Dasein, resulta ser el mejor artefacto intelectual para volver a leer tanto a Aristóteles como a Kant y, así, también, a Hegel o a San Agustín. Puede decirse que el *Faktum* de que nos encontremos siempre *vuelos hacia el futuro* tal que estamos ya en la constitución *extática*, o sea, *raptada* del tiempo, es uno de los resultados más potentes del trabajo heideggeriano.

Pues bien, por otra parte, voy a atender a cierta zona del trabajo heideggeriano sobre esta noción leído desde la posición de la lectura con respecto a Grecia a partir de los años cuarenta, y, en concreto, a algunos aspectos del análisis que se lleva a cabo en el parágrafo 19 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁴². Por de pronto, allí nos dice Heidegger que «el tiempo es κινήσεώς τι, algo que se encuentra en conexión con el movimiento (...), en el movimiento se mueve un móvil. El carácter más general del movimiento es la μεταβολή, o sea, la transformación o, mejor, el tránsito, de algo, algo. (...), desde algo hacia algo»⁴³. Esto quiere decir que la comprensión aristotélica y, presumiblemente, entonces, griega del tiempo es la que hay en la noción de articulación dual «de algo, algo, desde algo hacia algo», esto es, en el *vuelco* o *distancia*⁴⁴ en el que consiste el que «algo» comparezca como «algo». En el ya

⁴² GA 24, DGP, 324-387.

⁴³ Ibid., 342-343, trad. 294.

⁴⁴ En el texto de Heidegger esto mismo es mostrado en la hermenéutica fenomenológica del texto de Aristóteles: «La comparación con la ἀλλοίωσις, muestra que este “desde algo hacia

tantas veces referido apartado 2.2 nos apareció esta articulación. Esta es la misma que da *suelo* para que el *decir* en griego se comprenda en el sentido de que *haber dicho* siempre es *haber dicho algo*, en el sentido de que *decir* implica la *presencia*, la *comparecencia* de las cosas⁴⁵. En este sentido, «en el “de algo a algo” se mienta un sentido totalmente formal de distanciamiento [*Erstreckung*]»⁴⁶.

Interpretado desde aquí, lo que indica *chrónos* no es, como tal, todavía, el concepto moderno de tiempo, sino la propia *presencia* de las cosas en cuanto tal, es decir, su estar teniendo lugar, su *desde aquí hasta aquí*. Así, lo que se indica es la *distensión* que la cosa es, lo cual para nosotros solo es comprensible si lo pensamos en términos de «*mientras es* o *está siendo*». Por consiguiente, podemos decir que expresa eso que nosotros decimos como el «entretanto» de algo, su «durante», o sea, su *lapso*, su *tránsito*, su *vuelco* o *distancia*. Para nosotros todo esto es una descripción huidiza de lo que rápidamente quisiéramos concretar en la *medición* del reloj, es decir, para nosotros, estos rasgos no tienen consistencia a no ser que sean punto de llegada de un análisis fenomenológico tras deconstruir esa *medición* del reloj; y así es como aparecen en Heidegger. Sin embargo, para los griegos, estas descripciones son el punto de partida, o sea, el «entretanto», el «durante», el «mientras», el lapso, tránsito, vuelco o distancia, expresan la *presencia* misma de las cosas⁴⁷, y lo expresan en el sentido de que ello mismo es lo obvio, sobre lo que se está instalado.

Ahora bien, precisamente porque Aristóteles logra poner esto de manifiesto y lo logra haciendo que el análisis del «tiempo» esté en función del análisis del «movimiento» (no que sean lo mismo, sino que están en relación),

algo” no ha de entenderse necesariamente de forma espacial. A esta estructura del movimiento la denominamos su *dimensión* y comprendemos el concepto de *dimensión en un sentido totalmente formal*, al que no le es esencial el carácter espacial. La *dimensión* significa *distensión* [*Dehnung*]; la *extensión* [*Ausdehnung*], en el sentido de *dimensión espacial*, representa, pues, una determinada modificación de la *distensión*. Ibid., 343, trad. 294; para un estudio más detallado sobre esta cuestión en Aristóteles, en la misma época y que ya recepciona los planteamientos heideggerianos, véase Bröcker, W.: *Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.

⁴⁵ Lo hemos visto al hablar de la *alétheia* en el capítulo anterior; ya en el curso sobre el *Sofista* de Platón, se lee: «El ἀληθεύειν se muestra así de momento en el λέγειν. El λέγειν, hablar, es la constitución fundamental de la existencia humana. En el hablar habla ello mismo, en la medida en que habla sobre algo, sobre el mundo». GA 19, *Platon: Sophistes*, 17.

⁴⁶ GA 24, DGP, 343, trad. 294.

⁴⁷ Heidegger, que, como ya se ha dicho, entiende el asunto todavía a la inversa, es decir, entiende que es en Aristóteles donde está ya implantada la noción vulgar o moderna de tiempo, dice, sin embargo: «Con el “entretanto” y con el “durante” mencionamos un lapso de tiempo. Es ese el momento que Aristóteles asignó con razón al tiempo cuando dijo que tenía un cierto carácter de tránsito. El tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido. Todo “ahora” [habría que añadir aquí, para nosotros], todo “luego” y todo “hace un rato” no tiene siempre sólo una fecha, sino que están en sí mismos extendidos y distendidos [o sea, que cabe hacer un análisis fenomenológico de ellos que desvela que los puntos del continuo ilimitado que modernamente llamamos «tiempo» consisten, más bien, en esta huidiza «determinación» fenomenológica]: “ahora mientras la lección”, “ahora mientras el descanso”. No puede puntualizarse ningún ahora, ningún momento del tiempo. Todo momento del tiempo está en sí mismo distendido, aunque sea variable el intervalo de su distensión». GA 24, DGP, 372-373, trad. 317-318.

genera que, en ese mismo análisis, surja tanto la noción moderna de tiempo como sucesión ilimitadas de horas, como la noción moderna de espacio como continuo ilimitado de puntos o conjuntos de puntos en relaciones de distancias con todos los demás. Estas dos nociones, antes de llegar a la Modernidad, son las que hacen situación histórica en el Helenismo.

Se llega a ellas porque a la distensión, que se había averiguado como el *vuelco*, le «pertenece también la determinación de lo συνεχές, el mantenerse unido, el *continuum*, la continuidad»⁴⁸. En principio, esta determinación no genera inmediatamente la noción de *continuo ilimitado*, pues con ello se expresa que: «en el concepto y en la esencia de “de algo a algo” no se encuentra una ruptura [interna a ese *vuelco*, habría que añadir], sino que es un distanciamiento cerrado sobre sí mismo»⁴⁹. Sin embargo, es precisamente por esta determinación de la continuidad interna del *vuelco* en el *de algo, algo* que, inmediatamente, puede comprenderse que esa *continuidad* es, en cualquier caso, *común*, esto es, para todas las cosas «lo mismo». Así pues, si bien una cosa sigue siendo está y no otra, o sea, una determinación en cierto modo irreductible, Aristóteles pone, efectivamente, los mimbres para que muy poco tiempo después de él ya solo pueda entenderse que dicha irreductibilidad forma parte de un continuo, en tanto que cada cosa pertenece tan esencialmente a ese continuo como su irreductibilidad. Esta comprensión deja, entonces, de ser resultado de un esfuerzo por tratar de *decir* el fondo en el que se está, para ser lo obvio en lo cual se anda ya siempre instalados en el Helenismo. Entonces, ocurre, como dice Heidegger, que:

Del mismo modo en que nos acercamos al movimiento al fijarnos en el móvil, también nos acercamos a la continuidad al fijarnos en los elementos que constituyen un continuo, los puntos en la multiplicidad de puntos de una línea. Cuando experimentamos un movimiento, vemos el móvil y el lugar que cada vez es el suyo, desde donde él pasa a otro. Cuando seguimos un movimiento, lo experimentamos en el horizonte de una sucesión de lugares concurrentes en una trayectoria continua.⁵⁰

Conste que habría mucho más que decir sobre este asunto y muchísimo más por lo que respecta a cómo Heidegger caracteriza la *temporalidad* del Dasein⁵¹. No es la intención de esta investigación entrar en esta cuestión. Lo dicho está en función de la pregunta acerca de qué introduce el *rhêma* y, por de pronto, podemos decir que lo que introduce es precisamente el *vuelco*, o sea, el *cómo* comparece eso que el *ónoma* ya ha dicho que *comparece*. El *rhêma* introduce en

⁴⁸ Ibid., 344, trad. 294.

⁴⁹ Ídem., trad. 294-295.

⁵⁰ Ibid., 346, trad. 296.

⁵¹ Y no solo del Dasein; cf. Másmela, C.: *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid: Editorial Trotta, 2000.

la articulación (*lógos*) el aspecto explícito de esa *articulación*, o sea, muestra la articulación misma. Nuestras gramáticas llaman a esto *flexión*, aspectos del *paradigma verbal* o *desinencias del verbo*. La estabilización de esto último es lo que comporta el análisis de Aristóteles del *ónoma* y el *rhêma*, lo cual, insisto, quiere decir que este análisis no es para él su punto de partida, sino justamente de llegada, mientras que para el Helenismo (e irremediablemente para nosotros) será siempre lo obvio, el punto de partida.

9.3.3. El paradigma verbal

Pues bien, como resultado de que Aristóteles haga notar que cuando hay *lógos*, articulación, en tanto que *phonè semantiké*, o sea, como *habla*, hay o bien *ónoma*, o bien *ónoma* y *rhêma*, ocurre que se acaba de poner la primera piedra para asumir como lo obvio que *lógos* significa la unidad de un acto de habla y que esa unidad está compuesta de dos miembros, de *ónoma* y de *rhêma*, los cuales son tipos de palabras. La ruptura con la situación de Aristóteles se aprecia en que se pierde la asunción de que ya hay *lógos* cuando solo hay *ónoma* (es decir, que hay oración nominal) y que el *lógos* no es reductible a la *phonè semantiké*, sino que esta es un tipo de *lógos*. Dado que el *rhêma* introduce *chrónos* y ya hemos visto qué ocurre con esta noción como otro modo de describir el vuelco entre Grecia y el Helenismo, a partir de estos análisis se entenderá que el *rhêma* refiere al paradigma que la lingüística describe como «cruce de dimensiones morfemáticas» y que termina llamando (perdiendo, con ello, lo que todavía dice *rhêma*) *paradigma verbal*.

Una dimensión morfemática es cierto tramo del conjunto significado de un sistema lengua (véase el capítulo 10). Por ejemplo, una dimensión morfemática es lo que se conoce como «género», «número» o «caso». Cada dimensión expresa una relación del sistema lengua que aparece en los hechos de habla cotidianos. Pues bien, cierto paradigma de los sistemas lengua es descrito constatando que lo que se juega en él es un cruce de ciertas dimensiones morfemáticas. La peculiaridad que tienen dichas dimensiones es que, a diferencia de las anteriormente citadas, estas afectan a todos los sintagmas implicados en la secuencia en que aparecen, es decir, se los reconoce como *extensos*, de tal modo que es precisamente gracias a que estos morfemas están ahí, en la secuencia de sintagmas, por lo que se reconoce que ocurre *nexo* entre los sintagmas. En la medida en que este paradigma se estabiliza en las lenguas, se reconoce que es solo un *lexema* (unidad invariable de un tramo semántico; véase 10.2.2), o sea, un solo conjunto de fonemas (véase 10.2.1), el que carga con esos morfemas. A este paradigma se lo llama «verbo» y cuando la introducción de esos morfemas se hace mediante un solo conjunto de elementos fonemáticos, los cuales no pueden

aparecer en los actos de habla como elementos independientes, se dice que el paradigma es *flexivo* y al cruce de dimensiones morfemáticas se lo llama *flexiones verbales* (o *desinencias del verbo*). Uno de los aspectos fundamentales del fenómeno de la gramática consiste en la instalación obvia en este paradigma, el cual no es, entonces, resultado de un esfuerzo de análisis, como en Aristóteles, sino el punto de partida. Una vez nos encontramos en ello, se asume que el *antes* (en Grecia) aristotélico *rhêma* que ahora pasa a llamarse *verbo* es el que introduce el cruce de dimensiones morfemáticas que determina que haya *nexo*, o sea, *oración*, para la cual, el otro elemento imprescindible es el *antes* aristotélico *ónoma* que ahora pasa a llamarse *nombre*. Una vez que se establece esta obviedad, se asume también que *hypokeímenon* y *kategorouméron* son vocablos para determinar los elementos de la oración, de modo que se formula una correspondencia con *ónoma* y *rhêma* respectivamente.

El cruce de dimensiones morfemáticas que introduce el *verbo* es lo que se conoce en las gramáticas escolares como la «parrilla» en forma de dos ejes, uno vertical y otro horizontal, donde en uno de los ejes aparece una de las dimensiones, que suele llamarse «modo», y en el otro aparece la otra, que, entonces, suele llamarse «tiempo»; hay un tercer cruce que solo pertenece a estos sintagmas, el cual se llama *diátesis* o *voz*⁵²; y, por supuesto, también forman parte del cruce la categoría del «número» y de la «persona». Nótese que, para esta construcción, *chrónos* ya no es el *vuelco*, sino la determinación de un punto en la continua sucesión de horas. El *rhêma* aristotélico introducía el *vuelco*, lo que se introduce con el *verbo* es el punto de determinación en el continuo. *Chrónos* y «tiempo» corresponden⁵³ al mismo tramo significativo, uno en la lengua griega antigua y el otro, en este caso, en castellano moderno, pero ese tramo significativo no *designa* lo mismo. Sin embargo, sería en cierto modo incorrecto no traducir esta palabra griega por «tiempo», pues, de todos modos, lo que ya no hay o lo que no es decir coherente que haya es que un *verbo* nuestro introduce *vuelco*.

9.3.4. Del «ser» a la cópula

El subapartado anterior nos pone sobre la pista de lo siguiente. La diferencia más fundamental, después de todo lo recorrido, es precisamente la de si todavía se aprecia o no el *vuelco*, la *distancia* o, si se quiere, la *diferencia* entre

⁵² No voy a entrar a discutir cuántas hay para el griego antiguo o para otra lengua, o si deben ser modificadas. Para la discusión sobre estos asuntos y, ahora, en concreto sobre este: cf. Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, cit., pp. 15-45. Y para una historia de reciente redacción que tiene como hilo conductor la noción de diátesis media, cf. Signa Codoñer, J.: *La quimera de los gramáticos*, cit.

⁵³ *Presuntamente*, pero no vamos a discutir esto ahora, aunque algo se dirá sobre ello en los próximos capítulos.

los dos elementos de la *articulación dual* «algo de algo». Se ha dicho durante toda la exposición que es esto lo que sí hay todavía en Grecia como notorio, y que eso mismo es a lo que Heidegger llama *Seinsfrage*. Notar esto quiere decir que sea, en principio, accesible para el sistema lengua en su uso cotidiano, que se haga mención de ello sin que, al hacerlo, se *force* esa misma lengua. Ahora podemos detenernos aquí. Lo que ocurre para la situación griega es que el *rhêma* marca el *vuelco* explícitamente o, si se prefiere, hace explícito lo que ya, de todos modos, hay cuando se pone en juego solo el *ónoma*, a saber, el *lógos* mismo, el fondo sobre el cual siempre ya se está, la *articulación dual* o, dicho heideggerianamente, el *sentido de ser* o la *verdad del ser*.

Pues bien, pertenece al sistema de una lengua como la que hay en esa situación el que desde ella misma quepa *decir significativamente*, o sea, *léxicamente*, solo esta cuestión del *vuelco*. Los elementos de la lengua con los cuales quepa ese *decir* no serán, por tanto, algo obvio, algo que se asuma como punto de partida. Esto quiere decir que el griego todavía *nota* cuando uno pretende hacer esto, o sea, *nota* la *marca*, la *relevancia* de que lo que se esté *diciendo* sea eso; y lo *nota* además como algo que es interno a sus posibilidades lingüísticas, pero, al mismo tiempo, *rompedor* para con ellas. Es *rompedor* porque este *decir* pone de manifiesto el fondo sobre el cual se está, digamos, desde la lengua misma, o sea, desde ese mismo fondo. Desde ella, quiere decir que no emprende un camino de forcejeo, sino simplemente explora esa lengua hasta sus últimas consecuencias en su *uso* corriente.

Puede describirse esa exploración del siguiente modo. Dada esta lengua, es posible que algún sintagma no signifique aquello que por léxico significa, sino que su semántica sea solamente la del *vuelco*. Cuando Heidegger analiza una oración como la de Heráclito: *phýsis krýstesthai phileî*, «*phýsis*» ni siquiera significa lo que en cualquier *decir* trivial griego significa, sino la *articulación dual* misma, esto es, el fondo sobre el cual se está⁵⁴. En su interpretación, Heidegger no lee la sentencia desde su traducción trivial, sino haciendo que entre en juego la constatación de que el fondo sobre el cual se está, por ser el fondo mismo, es lo que siempre queda atrás, lo que no acontece y por eso, cuando en esta sentencia se dice que la *phýsis* es la que «ama ocultarse», se la pone en juego precisamente como ese fondo mismo. Entonces *phýsis* no significa «naturaleza» (siquiera en sentido griego) o el surgir por sí mismo de esto o aquello, sino que este vocablo experimenta un vaciamiento de su semántica léxica y aparece solo para indicar el *vuelco* mismo, la *distancia* en la que en cada caso se está. Similar a este análisis es el que se emprende en *Logos* (Heráclito, *fragmento 5*)⁵⁵, donde el análisis se

⁵⁴ Cf. GA 9, Wm, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, 300-301 y GA 7, VA, *Aletheia* (Heraklit, *Fragment 16*), 263-288.

⁵⁵ GA 7, VA, *Logos* (Heraklit, *Fragment 50*), 211-234.

hace sobre otra sentencia de Heráclito y otros vocablos griegos que asumen la función de la que estamos hablando. Esta misma lectura la aplico a *Moira* (*Parménides VIII, 34-41*)⁵⁶, donde además de los versos del poema de Parménides del título, se analiza la palabra *Moîra*, y a la interpretación de *dikía* en *La sentencia de Anaximandro*⁵⁷.

Dado que cabe este caso, cabe también que el vocablo que se vacíe léxicamente sea uno de esos lexemas que portan morfemas extensos. Esto quiere decir que para cierto uso de ese lexema ocurriría que su semántica léxica sería cero, de modo que solo tendría *semántica morfemática*, esto es, que su significado solo sería la función que cumplen la ocurrencia de *morfemas extensos* en cruce de relaciones morfemáticas. Entonces, ese lexema significaría explícita e internamente en la lengua, no un aspecto de la «oración» (pues todavía no hay dos esferas separadas, una del decir y otra del acontecer), sino todo en lo que consiste la situación misma, a saber, la pretensión de señalar o *decir* el *vuelco* mismo. Pues bien, si este caso ocurre (como de hecho ocurre en griego antiguo) ello mismo es, además, muestra de que esa situación está siempre en el filo de la navaja, pues a la ocurrencia de lo descrito le es inherente que ese sistema lengua, por una cierta tendencia a la estabilización o a concluir el proceso que inicia⁵⁸, termine por aislar definitivamente ese caso como el único caso en el que es posible expresar, precisamente el *vuelco*.

Puede hacerse una descripción del proceso de fijación de este caso⁵⁹, lo cual sustenta la afirmación, no de que en la Grecia antigua no hubiera verbo cópula, ya que estamos diciendo que lo hay y de forma relevante, sino de que el paradigma, que muy poco tiempo después de Aristóteles se consolidará, estaba todavía en desarrollo. La falta de estabilidad que todavía hay cuando Aristóteles compone sus textos es, de nuevo, el que Grecia se encuentre a cada paso en el límite de su autodefunción, o sea, en su propio hundimiento interno. Por ello no se trata de que meramente hay lo que la lingüística llama *verbo cópula*, sino que lo hay de modo relevante, o sea, que este verbo, precisamente por tener un significado léxico cero, es exageradamente pleno en su significado morfemático.

⁵⁶ GA 7, VA, *Moira* (*Parmenides VIII, 34-41*), 235-261.

⁵⁷ GA 5, Hw, *Der Spruch des Anaximander*, 321-373.

⁵⁸ No estoy considerando aquí una observación de «legalidad interna» o de «definición de leyes generales de las lenguas», sino que es una constatación en la lengua griega su tendencia a culminar sus procesos de transformación, cf. el capítulo 6 dedicado a la evolución de las lenguas del estudio de André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris: Albin Michel, 1984, 172-207. Sobre la transformación lingüística en general, además del estudio de Coseriu *Sincronía, diacronía e historia*, véase, del mismo: *Lecciones de lingüística general*, cit., el capítulo sobre las transformaciones, 251-268; también, cf. Benveniste, É.: «Les transformations des catégories linguistiques», en *Problèmes de linguistique générale*, 2, cit., 126-136.

⁵⁹ Kahn, C. H.: *The Verb "Be" and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies Edited by John W. M. Verhaar. Part 6: The Verb "Be" in Ancient Greek*, Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company Dordrecht-Holland, 1973.

Se trata, por tanto, de un *decir* que no dice esto o lo otro, que no dice cosa, sino que *dice* el *decir* mismo, o sea, que *significa* toda la *cuestión*. Todavía en Grecia, ese *decir* no es meramente *tema de filosofía*, sino *problema*, por así decir, palpitante, esto es, un caso de la lengua que la pone en fuga (en quiebra, en *crisis*) desde sí misma, pues su estabilización supone también la pérdida de relevancia del caso descrito. Supone que, dado que ya solo *se dice el vuelco* mediante un lexema portador de morfemas extensos, pronto ese *vuelco* no se note, sino que lo único que se note sea la función de *nexo* entre sintagmas. Al identificar esta función, la densidad semántica de la morfemática de dicho lexema es aliviada, *allanada*; y tal *allanamiento* ocurre hacia la noción de «enunciado» u «oración» y su, entonces, estabilización.

Mientras el problema es este, o sea, mientras esto no se resuelve, y, por tanto, tampoco se plantee así, sino que esto sea simplemente lo que ande ocurriendo, estamos en la Grecia antigua. «Allí» no hay un solo sintagma de este tipo que acoja, a su vez, solamente dicha semántica, sino que ocurrirá que distintos sintagmas irán, según el caso, apareciendo en el uso de *decir el vuelco*, no como algo ya asumido, sino siendo en ese caso cómo se plantea el problema. Lo que ocurre, por tanto es que para cada caso se usa un particular sintagma tratando de «significar» lo que cierto sintagma llegará a significar solo como *función*, o sea, solo desde su *forma lingüística*.

Esto ocurre como algo que se nota porque, de suyo, esos sintagmas, esos vocablos, sí tienen semántica de léxico propio más allá de este uso, de modo que usarlos con léxico cero es algo marcado, algo que no pasa desapercibido, pero que al mismo tiempo sigue siendo interno al sistema lengua. Mientras estamos en esta situación, decimos que la semántica morfemática de la *función de generar nexo* es muy densa, porque no refiere meramente a algo que ocurra para que haya *completitud* en el decir, sino algo que *indica* el juego mismo que siempre se está jugando.

Esta situación de inestabilidad se resuelve precisamente cuando uno y solo uno de esos sintagmas (un lexema portador de morfemas extensos) es *vaciado* de contenido léxico y fijado a la semántica de su función de generar *nexo*. Pero entonces, precisamente por eso, ya no estamos en Grecia, sino en el Helenismo, y lo que se habrá perdido habrá sido la densidad de esa semántica morfemática del lexema portador de morfemas extensos vaciado de su léxico. Ya en el Helenismo, la forma mínima en la que cabe que aparezca *completitud* en el decir exige que, al menos, esté, aunque sea en elipsis, ese lexema, y dado que él es la expresión interna de la lengua de la función de *nexo*, lo que siempre hay cuando hay *decir* será *oración*. Es a este lexema al que, entonces, se lo llama el «verbo cópula» prácticamente ya con el mismo sentido que en Modernidad.

Este paso, que no es sino una *ruptura*, se da (o es fundamentado) en cierto pasaje del texto *De interpretatione* de Aristóteles que Heidegger comenta y en cuya lectura se reconoce lo que acabamos de formular utilizando recursos expositivos más propios de la lingüística que, evidentemente, de Heidegger:

Primeramente, *Aristóteles* dice negativamente: el εἶναι y μὴ εἶναι, este ser y no ser, no significa en absoluto πρᾶγμα, un ente de tal y cual modo, un asunto, una cosa, ni siquiera cuando el ser-siendo tú lo dices y lo nombras nudamente por sí mismo de aquél. Pues el ser de aquél no es nada (αὐτο μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι: ser y nada son lo mismo). Eso significa aquí que el *ser no es un ente*, no es una cosa ni ninguna propiedad cósmica, no es nada presente. Pero sin embargo significa algo: cuando digo «es» y «no es», después de todo, entiendo algo con ello. ¿Pero qué significa τὸ εἶναι? Primeramente, el significar es un significar connotativamente, en concreto σύνθεσιν τινα [sic.], una *cierta síntesis*, enlace, unión, unidad. Pero esta unidad, es decir, ser, no puede percibirse ni comprenderse sin συγκείμενα, sin *lo que se encuentra junto, lo que está presente junto*, lo que se puede percibir como junto.⁶⁰

Precisamente este «*lo que se encuentra junto*» es lo que de todas formas sigue significando la referencia al *vuelco* en la situación griega, donde «*lo que está presente junto*» es la irreductibilidad de las cosas, su presencia, su *distancia* para con la *articulación dual* en la que siempre ya *aparece*; la *distancia*, por tanto, con el fondo de comparecencia que se nombra, precisamente, en su sustraerse. Heidegger deduce de aquí lo siguiente:

- 1) El significado conductor del «es» es el *significar connotativamente*. No es un significar autónomo, como el nombrar algo, sino que, en la función significativa en cuanto tal, el significado del ser y de «es» se refiere ya a algo que es. 2) En el significar connotativamente, el «es» significa *síntesis, enlazamiento, unidad*. 3) El «es» no significa πρᾶγμα, *no significa un asunto* o una cosa.⁶¹

Y añade en el siguiente párrafo que esta es justo la interpretación que ofrece Kant del «es». Lo que hay, por así decir, entre una y otra es el *allanamiento* de la densidad semántica del aspecto morfemático de la *cópula*, un *allanamiento* que no es solo dependiente de la fijación del uso del verbo *cópula*, sino de todo el hundimiento culminado de la Grecia antigua. No se pierde un aspecto, sino toda la situación, pero, como ya dijimos, porque se pierde, se conserva, porque ya no es, puede volver a pensarse.

⁶⁰ GA 29/30, GM. W-E-E, 470-471, trad. 387.

⁶¹ Ibid., 471, trad. 387.

9.3.5. Como consecuencia

El fenómeno «gramática» y todo lo que trae su aparición como reflexión sobre la lengua para o en vistas a su correcta fijación, es una de las consecuencias de ese vuelco y esta pérdida. Así, por ejemplo, consecuencia de que estructuralmente sea obvio (o el punto de partida) el «verbo cópula» es que a partir de ahora haya distancia entre lo dicho en un *decir* (en un enunciado o conjunto de enunciados) y la cosa dicha, de modo que la cuestión de la verdad o la falsedad no se planteará en términos de si «he dicho o no he dicho algo», porque decir ya no será lo mismo que el habérselas con las cosas, sino algo otro con respecto a estas, o sea, otra cosa, a la cual le corresponde la pregunta sobre si se ha dicho con verdad o falsedad; esta pregunta y lo que ella conlleva es lo que llamamos el fenómeno de la lógica helenístico.

Pues bien, esto mismo es consecuente con que las cosas, como tales, las presentes, no sean más que copias, o sea, que marquen la miseria y la penuria del mundo, la inconsistencia, siendo ahora lo consistente la dimensión transcendental, ese otro mundo del que este es una caída o una pérdida. En esta situación, pues, las cosas son siempre, por aparecer, emanaciones secundarias de la *oysía*, esto es, de aquello que sí es, de modo que el decirlas con verdad tiene que ver con que en un enunciado haya adecuación con aquella *oysía* de la que estas cosas son copias (cada cosa con su *oysía* y estas con la *próte oysía*). En coherencia con lo anterior, las cosas se comprenden como pertenecientes a un continuo ordenado. Por cierto, ordenado desde un desorden o «materia amorfa» por una «inteligencia», o sea, *mediante* cierto criterio (digamos: *dianoía* que pasará al latín como *mens*) procedente de aquello transcendente que *copia* o *aplica* el criterio de lo que tiene «ser» (o sea, *presencia verdadera*), pero que lo es por ser parte de la unidad de todas las cosas, o sea, del uno-todo, esto es, del *Uno*. Así, también es consecuente con esto que ahora lo obvio sea ese continuo ordenado y, por tanto, no todavía ilimitado y totalmente descualificado, sino en el cual solo está descualificado el contenido de cada corte (o, más rigurosamente, de aquellos cortes que pertenecen a la «miseria»), pero no el que los cortes sean esos y no otros (por ejemplo, desde la asunción en Plotino del «mito» platónico de los *eíde*, se entiende que cada uno de ellos contiene, en cierto modo, a los demás, ya que la determinación de cada uno en cuanto tal, este o aquel, depende de la determinación de cada otro, este o aquel, en cuanto tal).

Añadamos a esto el que, con todo ello, el problema de algo así como el «ser» pase a ser ahora una cuestión óntica, o sea, la cuestión de qué ente (qué *ens*) es el ser, de cuál es ese uno-todo, o ese Uno. Junto a esto, la interpretación empezará a señalar una diferencia que, sin embargo, no deja de asignarse a algo así como la «esfera del decir» mismo, o sea, que se tratará todavía de una

diferencia en el *decir*, en el enunciado, a saber, entre «indicar» y «significar» (o más bien: señalar, *semaínein* y hacer ver o mostrar, *deloûn*), y no todavía a la moderna entre el enunciado y lo enunciado en él. Esa diferencia todavía en el *decir* está, precisamente, en consonancia con lo dicho, a saber, que la cuestión de «ser» ha volcado hacia la cuestión de «el ser», donde el «qué» de la pregunta («¿qué es *el ser*?») es algo así como un *cuál* y, por tanto, se trata de averiguar un *quid*. Es importante que esta diferencia aparezca en Aristóteles todavía como parte del problema que es problema en Grecia⁶²; pues cuando Aristóteles plantea el problema del *semaínein* y *deloûn*, el asunto sigue estando planteado desde el fondo griego antiguo incluso allí donde aparece la expresión que luego quedará fijada para la averiguación ya «óntica» del ser: *próte oysía*⁶³. Sin embargo, al ser interpretado por el Helenismo, en la medida en que el enunciado sea ya lo obvio, la diferencia entre «indicar» y «significar» se dirimirá en las oraciones, si estas son una cosa o la otra.

Los textos de Heidegger muestran que ese estatuto de obviedad del enunciado ha motivado la discusión en el Helenismo. La historia de dicha discusión podría retrotraerse hasta la *Stoa*. Las breves páginas de la primera sección del curso *Lógica. La doctrina de Heráclito sobre el Logos: su título y su asunto*⁶⁴ recogen una puesta en pie de la *historia* (en el sentido fuerte que, para estas fechas, tiene para Heidegger) o del vuelco del paso del *lógos* griego a la lógica en tanto que disciplina interna de la metafísica occidental; ello se nota en la traducción que propone de una cita de Sexto Empírico⁶⁵, en la cual, al final dice: «Pero de la manera más expresa (es decir, que designa, constata y sustenta

⁶² Cf. Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, cit., 94-134. En las primeras páginas Aubenque expone el problema de algo así como «lenguaje» (ya hemos indicado las reservas que quizá sean menester tener en cuenta al utilizar estas expresiones, no por aquel que sabe a qué se refiere, sino para quienes luego sacan conclusiones de expresiones que corresponden a la prisa de la argumentación, pero no a la tesis defendida) con el que se encuentra discutiendo Aristóteles. El problema es que siendo el caso aquello que ya comentamos de que «lo que se dice, se dice, y lo que no, no», ocurre que cabría que alguien defendiera, por ejemplo, que no hay o no cabe la mentira y, por tanto, tampoco la verdad. Es entonces cuando el problema, no tanto de qué enunciado es el válido con respecto a cuál no lo es (que es un problema ya heleno y medieval) o en qué consiste la validez del enunciado (que es un problema moderno), sino que la verdad y la falsedad son, o sea, que hay la presencia, que cada cosa es irreductiblemente la que es, de modo que, siendo esto lo innegociable, sin embargo, se está planteando que la presencia no sea, que no haya la verdad y la falsedad. A esto se enfrenta Aristóteles, pero lo hace desde el fondo griego, por ello es en sus textos donde se fraguan los conceptos que solo luego serán lo obvio; en Aristóteles, por tanto, todavía se están averiguando.

⁶³ «*La πρώτη οὐσία, en cuanto que significa un τόδε τι (es decir, a la vez el «esto» y el «qué») es, pudiéramos decir, el punto donde se efectúa el traspaso de la indicación a la significación, del mostrar al decir. Es decir, que la dimensión de significado del ser es una significación-límite de la significación, el punto donde ésta pasa a la indicación. Si toda categoría se dice necesariamente a partir de una πρώτη οὐσία, (Cat 2a, 34-35), entonces en el límite de la esencia primera ya no se dice nada, sino que sólo se indica*» Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte*, cit., 36.

⁶⁴ GA 55, *Heraklit*, 186-237.

⁶⁵ *Ibid.*, 225-226.

propiamente en títulos), asumieron dicha división los cercanos a Jenócrates, los que vienen de la escuela peripatética y los que siguen a los estoicos»⁶⁶. La oración en griego dice: *tês stoâs échontai*, literalmente: los que practican o hacen la *stoá*, o sea, la *sképsis*, a saber, la distancia o el distanciamiento; comentándola, se lee en el curso:

Los tres títulos «Lógica», «Física», «Ética» constituyen, en su tripartición, la división paradigmática de la filosofía desde Platón. Según la nota citada, no fue, sin embargo, Platón mismo quien la presentó por primera vez. Al contrario, su pensar abrió nuevos horizontes y conexiones en lo tocante al λόγος, a la φύσις y al ἦθος. Su unidad sólo se deja aprehender en la tripartición, y sólo puede ser aprehendida propiamente donde y cuando se trata de constatar y concebir lo ya pensado por los pensadores, con miras al conocimiento y a la investigación de las ciencias. Eso sucede allí donde se cierra al pensar de un pensador el destino altamente ambiguo de una así llamada «escuela», que elabora escolarmente lo pensado por ella [*sein Gedachtes*] y le da continuidad en ese endurecimiento y petrificación [*Verhärtung und Erstarrung*]⁶⁷. Según la nota de Sexto Empírico, fue Jenócrates quien designó explícitamente dicha tripartición de la filosofía y, más exactamente, a aquellos que le siguieron. De acuerdo con Espeucipo, Jenócrates fue el primero de los dos conductores de la «Academia» que Platón fundó y condujo durante dos décadas.⁶⁸

Esa interpretación se mantendrá hasta la modernidad y es con ella con la que Heidegger polemiza y a la cual critica volviendo de nuevo a los textos de Aristóteles, entre otras cosas, para ganar en la *interpretación* (fenomenológico-hermenéuticamente) lo que ya no puede volver.

⁶⁶ Ídem., trad., 250.

⁶⁷ De nuevo, estas palabras vuelven a acoger el sentido de la ambigüedad que se defendió en apartados anteriores para *Verödung*, *Verfallen*, etc.

⁶⁸ Ibid., 226-227, trad., 250-251.

CAPÍTULO 10

SEGUNDO SENTIDO DE «DECADENCIA»: EL FENÓMENO DE LA LINGÜÍSTICA TARDOMODERNA

10.1. La lingüística: el otro sentido de «decadencia del lenguaje»

Hasta aquí se ha desarrollado uno de los sentidos de *decadencia* en la expresión «decadencia del lenguaje». Entre tanto, la fórmula *allanamiento del lenguaje* parece empezar a demostrar su utilidad para la descripción, pues, atendiendo al sentido que se le dio en el apartado 7.3, da suficiente cuenta de lo que ocurre con la *lingua griega* en el virage al Helenismo. Esta expresión todavía tiene que demostrar describir de modo suficiente lo que se puso brevemente sobre la mesa en el apartado 4.2 y que se desarrollará en el capítulo 15: aquello de que el ámbito en el que se está, esto es, la «casa»¹ del tener lugar (o sea, del «ser») de las cosas y de nuestra relación con ellas es el *lenguaje*. Sigo, por tanto, hablando de lo que en los capítulos 2 y 3 se expuso desde SZ y que luego se concretó en los capítulos 4, 5 y 6 por lo que respecta a los rasgos de nuestro horizonte.

En el capítulo 8 se ha hablado del horizonte griego y se ha visto qué ocurre cuando ese horizonte colapsa internamente, por su propia marcha (por aquello en lo que él mismo consistía), esbozando otro horizonte al que llamamos Helenismo (capítulo 9). Este horizonte anuncia cuáles son los cauces que siguen otros horizontes en los que no entramos, como el Romano, el Latino Medieval o el Bizantino. Todos ellos, *horizontes* o *situaciones históricas*, estarán siendo considerados, de todas formas, desde el nuestro. Esto no radica solamente en la obviedad de que quien escribe estas líneas nació acabándose el siglo XX y ha vivido la mayor parte de su tiempo en el XXI, sino ante todo en algo mucho más fundamental, y es que solo ahora, solo en esta situación nuestra, es *pensable* que lo que aquí se está exponiendo sea *tarea filosófica*.

A esta constatación hay que sumarle que ello mismo, la *tarea filosófica* emprendida, se hace *desde esta situación*, es decir, desde las categorías y los conceptos metafísicos heredados y «desgastados» o en «descomposición» con los cuales, a pesar de todos los esfuerzos por reconocerlos (y todos los esfuerzos

¹ Esta noción está siendo leída al hilo del trabajo de Arturo Leyte: «La casa del ser y otras casas inhabitables», en Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen. Vol. 2*, Madrid: Círculo de Bellas Artes / UAM Ediciones, 2008, 249-279.

espurios por superarlos), nos seguimos moviendo, como ya se dijo en el capítulo 7. La exposición de los dos capítulos anteriores refuerza esta constatación, pues el análisis que allí se siguió solo ha sido posible gracias a que nos encontramos en el horizonte de nuestra situación histórica y, especialmente, a que la lingüística tardomoderna pertenece a ese horizonte.

En 1.1 se dijo que la lingüística tardomoderna sería la «cosa misma» que nos mostraría, especialmente, el *allanamiento del lenguaje* ante el cual nos encontramos. Es notorio que este *allanamiento del lenguaje* –que, por cierto, debe mantener toda su ambigüedad, pues efectivamente hace referencia a cierto fenómeno de homologación que aún hay que sacar a la luz, pero que es, por así decir, análogo al que ya se ha descrito con respecto al fenómeno de la *ciencia* y la *técnica moderna*²–, es también lo que ha permitido que hayamos podido hacer las consideraciones que hemos hecho hasta aquí. Por consiguiente, si este *allanamiento* es lo que hay en la fundamentación de la lingüística tardomoderna, esta, su fenomenalidad, ha hecho y hace posible la interpretación, la tarea filosófica aún por hacer que consiste en que se escuchen las *voces*, cada una irreductiblemente, de lo que Heidegger llama *historia del ser*.

Esta potencialidad de la lingüística pone sobre la mesa además otra cuestión, a saber, que el *allanamiento del lenguaje* no solo indica que algo se ha *perdido* (digamos, la situación griega o, quizá más bien, *stricto sensu*, todas las otras situaciones), sino, sobre todo, que algo sigue ahí, que algo tiene el estatuto de lo que *no se pierde*, a saber, el *lenguaje* o la *lengua* en cuanto tal. Esto, parece resistir a pesar de todo, por tanto, quizá sea algo que se puede conservar; no sin pérdida, ciertamente, pero sí con la suficiente consistencia como para que podamos seguir hablando de ello. Por consiguiente, para que podamos seguir encontrándonoslo y reconociéndolo en su fenomenalidad.

10.1.1. Antecedentes

La potencia que tiene la lingüística tardomoderna proviene de su estatuto de *ruptura* con respecto al modo anterior de consideración de la lengua o el lenguaje³. Exponer en detalle aquello con lo que la lingüística rompe, su

² El texto heideggeriano en el cual esto se hace explícito es *Überleiferte Sprache und technische Sprache*, cit.

³ Además de los textos ya citados sobre historia de la lingüística o de la filosofía del lenguaje, véase, para el desarrollo de este apartado y del capítulo en general: Hjelmslev, L.: «Lingüística estructural», «Análisis estructural del lenguaje» y «La estratificación del lenguaje», en *Ensayos lingüísticos*, cit., 27-34, 35-46 y 47-89 (respectivamente), asimismo, en su estudio *Lenguaje*, cit., no solo recorre, en los primeros capítulos, los resultados y los usos de la lingüística del siglo XIX, sino que el resto del libro es una exposición de los desarrollos de la *glosemática* en discusión con la lingüística de Saussure; Benveniste, E.: «Tendances récentes en linguistique générale», «Coup d'œil sur le développement de la linguistique», «Saussure après un demi-

desarrollo y sus límites internos, nos llevaría mucho. Digamos simplemente que con lo que rompe es con el modo de comprender el estudio del lenguaje que hay todavía en la *Gramática de Port-Royal*. Las gramáticas racionales son estudios del lenguaje que entienden, postulan y teorizan que el fundamento de la descripción gramatical es la lógica, o sea, las formas del «pensar correcto» y que, a su vez, la gramática determina a esa misma forma lógica⁴.

Así, las categorías gramaticales no son como tal observadas en la lengua, sino deducidas de estas formas lógicas, de manera que dichas categorías deben adaptarse a aquellas y, así, la propia descripción de la lengua es, a su vez, mostración y determinación de las formas del «pensar correcto». Por otro lado, los conceptos gramaticales que componen esas categorías son herencias acríticas de las gramáticas especulativas latinas, las cuales tienen su base en las gramáticas del latín y del griego heredadas del Helenismo, y de las gramáticas bizantinas que al final de la Edad Media son recuperadas progresivamente en el occidente latino. De ahí que estas lenguas, el latín y el griego escolar en su exposición gramatical, sean el modelo de las gramáticas racionales de otras lenguas que, entonces, se definen por diferencia con estas como *modernas*. De este punto de vista, en cierto modo, de una Modernidad «naciente», se sigue que todavía se conciba que el lenguaje, en el fondo, es solo uno, el cual es expresión de nuestras formas lógicas internas y, en última referencia, de la correspondencia de estas con el mundo (con la naturaleza, etc.). Por ello, cuando una lengua no se pliega de ninguna manera

siècle», en *Problèmes de linguistique générale*, 1, cit., 3-17, 18-31, 32-45 (respectivamente) y, del mismo, «Structuralisme et linguistique», «Ce langage qui fait l'histoire», «Sémiologie de la langue», en *Problèmes de linguistique générale*, 2, cit., 11-28, 29-40, 43-66; Coseriu, E.: *Lecciones de lingüística general*, cit., 15-185; y para una perspectiva general de la lingüística de la primera mitad del siglo XX, cf. Malmberg, B.: *Los nuevos caminos de la lingüística*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1975.

⁴ Cf. *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal. Edition critique présentée par Herbert E. Brekle. L'art de penser. La logique de Port-Royal. Edité par Bruno Baron von Freytag Lörinchoff et Herbert E. Brekle Tome I. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1662 / Tome II. Supplément : Présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662-1683. Avec des annotations / Tome III. Supplément: Présentation synoptique des variantes de texte du MS BN Fr. 19915 et l'édition de 1662. Avec des annotations*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Tome I: 1966, Tome II et III: 1967. Brekle escribe en el prefacio a la *Grammaire*: «Se sabe que para Arnauld la gramática (o en un sentido moderno, la lingüística) y la lógica no eran más que dos caras del mismo objeto: la forma de todo pensamiento humano», *Tome I*, cit., p. V; allí mismo da una cita en nota al pie de la página 129 de la ed. de 1683 de la *Logique*, correspondiente al primer capítulo de la segunda parte (en la edición citada arriba corresponde a la página 90): «Resulta de poca importancia examinar si corresponde a la Gramática o a la Lógica ocuparse de ellos [los nombres, los pronombres y los verbos],» que continúa: «y es más breve decir que todo lo que es útil para el fin de cada arte le pertenece, o porque el conocimiento de ello sea particular, o porque haya también otras artes y otras ciencias que se sirvan de ello». Respecto a esta vinculación, cf. Donzé, R.: *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Berne: Éditions A. Francke, 1971. En las conclusiones, el tercer aspecto acerca de cómo fue concebida la Gramática de Port-Royal, dice: «como una explicación de la lengua por el acto del espíritu que juzga o concibe: de ahí sus relaciones con la lógica. Esta es — más que una reunión de comentarios, reglas o indicaciones— una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje», *Ibid.* 173.

a las categorías previamente definidas y que constituyen el punto de partida, se entiende que esta lengua es, en este sentido, deficiente, particular, excepción o desvío de la norma, es decir, excepción (o aberración) a la gramática racional y general que, de todos modos, subyace a toda lengua en cuanto tal.

Este «método» de estudio del lenguaje es diametralmente opuesto al que sigue la lingüística incluso en sus primeros pasos como «gramática comparada» y «neogramática» (estudio de los hechos fonéticos y psicológicos de una lengua en su habla). Tanto uno como otro movimiento son respuestas críticas a estas gramáticas racionales y a estos «prejuicios» previos de estudio que quiebran con el descubrimiento para la Europa Occidental de los textos del sánscrito clásico que normalmente se adjudican a Pāṇini. Estas cuestiones solo las voy a dejar mencionadas porque nos llevarían muy lejos, pero la mayoría de los lingüistas coinciden en señalar estos descubrimientos, junto con los viajes a «tierras exóticas» y el contacto directo con lenguas que no se hablan en Europa, como los desencadenantes del estudio comparativo de las gramáticas que fue deconstruyendo la «visión» de la Modernidad «naciente».

10.1.2. Primera asunción del principio de «relatividad gramatical»

En esta nueva orientación del estudio del lenguaje, lo que importa no es si pueden deducirse las categorías gramaticales de las categorías lógicas (tal que ellas mismas atrapen el lenguaje y lo dejen exponerse), sino que el asunto es, ante todo, la observación. Todavía en estas dos vertientes del desarrollo de la lingüística en el siglo XIX, no se alcanza a definir con solvencia suficiente qué es eso que observan, a saber, la *lengua* misma *en* sus hechos de *habla*, a pesar de que es en estos estudios donde aparece este uso. Pero ambas rompen *ya* con el vínculo a alguna forma previa de asumir el fundamento de categorías gramaticales o a que el punto de partida sea el que unas u otras categorías sean en concreto inamovibles o inherentes al lenguaje en general. En otras palabras, se rompe con contenidos de antemano vinculantes para el lenguaje o las lenguas, de modo que este primer movimiento es ya *ruptura eminentemente moderna* y consecuencia de asumir el punto de vista *racional* o *científico* (o sea, matemático) ya palpitante en tránsito entre las gramáticas especulativas medievales y las racionales de la Modernidad «naciente». Por consiguiente, en ellos ya se adopta algo que llamaré el *principio de relatividad gramatical (o estructural) de las lenguas* (en analogía con el principio de la relatividad del movimiento asumido

en la física moderna) que conlleva la asunción de la diversidad⁵ de lenguas y gramáticas.

La «gramática comparada» estudia distintas formas en distintas lenguas comparándolas entre sí. Esta comparación establece *parentesco* entre las lenguas y, desde esta observación, formula la posibilidad o la hipótesis de trabajo de la existencia de un sistema compuesto por los rasgos comunes encontrados entre dichas lenguas. Desde esta observación se establecen clasificaciones de las lenguas en «familias», «clases», «grupos», «ramas», etc., así como comparaciones tanto internas a cada clase como entre clases. Se considera que su fundador es Franz Bopp, quien, además, es el introductor, junto con Schlegel, de la noción de «flexión» usada en 9.3.4. Ahora bien, este estudio todavía asume muchas de las categorías gramaticales escolares, a pesar de hacerlo críticamente, pues todavía no se ha desarrollado una fundamentación suficiente de lo que se está observando. Es en este contexto donde esa fundamentación empieza a fraguarse y donde aparecen los conceptos con los cuales se da el *vuelco* de la lingüística tardomoderna.

Por su parte, la «neogramática» tiene en su propio programa una fundamentación del fenómeno del lenguaje o la lengua en general. Este proyecto es fundamentalmente *positivista*⁶. No voy a desarrollar qué es el positivismo, ni tampoco en extenso a qué responde, ya que excedería con mucho los límites de este trabajo. Baste decir simplemente que es un proyecto de pensamiento del siglo XIX como respuesta al Idealismo alemán, especialmente al Idealismo que resulta del proyecto de la *Ciencia de la lógica* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, el cual es, por tanto, una suerte de reacción a lo allí alcanzado que consiste en una «vuelta a los hechos», digamos, desnudos. Conste que esta formulación no deja de ser un ejercicio notorio de simplificación de lo que supone para la historia del pensamiento este proyecto, el cual tiene un desarrollo interno sumamente interesante (algo más se dirá de él) que se extiende con un rendimiento todavía sorprendente hasta nuestros días. No es la intención de este trabajo entrar en ello, sino tan solo apuntar que es en ese proyecto en el que se

⁵ A este respecto, la Introducción a la lengua kawi de W. von Humboldt (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*) es ya una formulación explícita de esto y una reelaboración de los puntos de vista teóricos del siglo XIX que el CLG hereda y vuelve a plantear. A diferencia del estudio de von Humboldt, el CLG tampoco formula ningún «principio» o «fundamento» previo a las lenguas que explique su diversidad, es decir, tampoco asume el privilegio del punto de vista de algo así como la «fuerza espiritual de una lengua». Esto quiere decir que asume con más fuerza el principio de relatividad gramatical o estructural de las lenguas. La asunción de este principio, sin embargo, no implica que unos u otros lingüistas terminen sosteniendo que ciertas formas son inherentes a algo así como el lenguaje, por ejemplo, el nombre y el verbo. Esto lo trataré más adelante, pero es notorio que, de todas formas, en esos resultados la lingüística infringe ciertos principios internos al formular tesis con respecto al «lenguaje», como noción de totalidad, en vez de sobre ciertas *lenguas* o sobre la estructura misma de la noción de lengua, etc.

⁶ Cf. Coseriu, E.: *Lecciones de lingüística general*, cit., 33-102.

inscribe *históricamente* (o sea, desde la noción fuerte ganada desde Heidegger) la «neogramática». Hay que mencionar a Paul Hermann como uno de sus representantes últimos más potentes, y dejar dicho que la «neogramática» está especialmente atravesada por el estudio del aparato fonador y de la psicología en clave positivista y es un proyecto que pretende dar cuenta de la esencia de la lengua (de todo el lenguaje) estudiando fisiológicamente el modo de producción de los sonidos y psicológicamente el modo de reacción ante ellos⁷.

10.1.3. Ruptura del CLG con la «ideología positivista»

En cualquier caso, ambos proyectos están interconectados y los dos tienen fundamentalmente una «ideología» positivista. A pesar de que es con esta ideología con la que rompe el CLG, aquellos proyectos ya asumían algo fundamental para la lingüística tardomoderna, a saber, que el estudio debe ser del lenguaje o las lenguas pretendidamente desde sí mismas, no desde estructuras lógicas o de pensamiento previas que darían la base y la forma al lenguaje. Estudiar el lenguaje o las lenguas desde sí mismas supone asumir los presupuestos implícitos en la *ciencia moderna* y, por tanto, es colocarse en el *suelo* que se describió en la Primera Parte, esto es, en el horizonte o la situación histórica que filosóficamente llamamos «Modernidad». Este posicionamiento, para la cuestión del lenguaje, consiste en pasar del *presupuesto* de que hay ciertas nociones o categorías simplemente implícitas a todas las lenguas como contenidos de antemano vinculantes a reconocer que, sea como fuere, si hay o se aplican unas u otras categorías, ello lo tendrán que *decir* las lenguas mismas en su observación minuciosa, o sea, que el punto de partida es más bien la relatividad gramatical o estructural de las lenguas y, por tanto, no hay categoría gramatical o aspecto semántico privilegiado *a priori*. Que este sea el punto de partida, quiere decir, que ello mismo pasa a ser lo evidente, de modo que lo que hay que demostrar es, en todo caso, qué se mantiene constante entre lenguas.

Pues bien, llamo lingüística tardomoderna a la lingüística que se desarrolló desde y en discusión con el CLG, en la medida en que este texto representa una *bisagra* entre esa tradición de estudio del lenguaje que ya ha roto con las gramáticas especulativas medievales o racionales («gramática comparada» y «neogramática»), es decir, con la asunción de que las formas lógicas reconocibles en el pensamiento son proyectadas sin más al lenguaje (con todo lo que ello implica de privilegio jerárquico de unas lenguas con respecto a otras, de proyección de gramáticas y elementos gramaticales de unas lenguas en otras, etc.), y la fundamentación, prácticamente lograda ya en el CLG, de la esfera de la

⁷ En el estudio de Bloomfield, *Language*, puede observarse el alcance teórico de estos estudios, a pesar de que ya en dicho estudio, por así decir, se superan.

lingüística y de sus elementos fundamentales. Esta fundamentación, que es en lo que me centraré a continuación, rompe con la tradición hasta ese momento no porque se oponga a ella, sino porque la asume y la reelabora. Rompe con el prejuicio o la «ideología» positivista, pero esta ruptura consiste en poner de relieve que ese mismo proyecto ya había arruinado su propia posición, precisamente, en el desarrollo interno del punto de partida de *relatividad gramatical o estructural de las lenguas*. Como se reconoce desde muy pronto en la discusión entre lingüistas, el CLG no introduce nuevas nociones, ni tampoco da grandes avances en casi ningún campo específico, lo que sí hace es marcar un punto de inflexión entre la manera de afrontar el estudio del lenguaje por la lingüística y lo que significa la propia lingüística como ciencia⁸. Pues bien, veamos esta fundamentación, la cual no se elavorará pegada al CLG y su discusión, sino desde la asunción crítica de todo ello.

10.2. *Lengua, habla* y «entidad lingüística»

En la medida en que la lingüística se reconoce como *ciencia moderna*, aquellos rasgos que se identificaron en el capítulo 5 deben, ahora, cumplirse en ella con toda la problematicidad que allí mismo se observó que tenían. Esta problematicidad se aprecia desde el momento en el que se reconoce que es parte sustancial para la lingüística definir su ámbito de objetos, esto es, «delimitarse y definirse a sí misma»⁹ (la tercera tarea de la lingüística¹⁰). No meramente su

⁸ Esto tampoco significa que el CLG no siga a caballo entre la lingüística previa a la que se desarrolla después de su publicación. Por ejemplo (o *ejemplarmente*), lo está respecto a cierto operar acrítico con el presupuesto de la invariabilidad del sentido o el significado y, sin duda, respecto al «privilegio de la voz» sobre la escritura; Derrida lo desarrolla en *De la gramatología*; para la cuestión del «significado», en concreto, véase, *De la grammatologie*, 106-108.

⁹ CLG, 20.

¹⁰ Las otras dos son, como se lee en la misma página del CLG: «hacer la descripción y la historia de todas las lenguas que ella podría considerar, lo cual equivale a hacer la historia de las familias de lenguas y a reconstruir en la medida de lo posible las lenguas madres de cada familia» y «buscar las fuerzas que están en juego de una manera permanente y universal en todas las lenguas y extraer las leyes generales a las cuales se puedan traer todos los fenómenos particulares de la historia». En cierto modo, la tercera permite que puedan llevarse a cabo las otras dos, en la cuales se notan los presupuestos de la *ciencia moderna*, tanto por lo que respecta a la exposición última detallada de todos los procesos de transformación como a la exposición de sus leyes internas universales; enseguida se verá en este capítulo cómo la noción de *estructura* es fundamental para este estudio. De la necesidad interna del uso de esa noción es, en cierto modo, también consecuencia que muy pronto en la discusión con el curso, Hjelmslev llegue a reformular la lingüística como glosemática y a asumir que es esta la cara propiamente *científica* del estudio del lenguaje: «me gustaría afirmar, modesta pero enfáticamente, que el método estructural para el lenguaje, considerado simplemente como norma de relaciones mutuas, ha sido y sigue siendo el anhelo fundamental de mis afanes dentro de este ámbito de estudio. En oposición a la lingüística tradicional, he propuesto el nombre de *glosemática* (deriva de γλῶσσα, “lenguaje” [en griego antiguo, más bien es “lengua” referida al músculo que se encuentra en la cavidad bucal]) para distinguir esta clase de investigación lingüística puramente estructural. Creo que tal punto de partida nuevo aportará información estimable en alto grado sobre la auténtica naturaleza interna del lenguaje y va, no sólo a ser útil complemento de los antiguos estudios, sino a proyectar

*objeto de estudio*¹¹, sino su esfera delimitada de lo «ente». Según el CLG, el *objeto* de su estudio es la *lengua*, reconocibles en la observación de los usos particulares de los hablantes (actos de habla)¹². Se ha discutido muy extensamente esta noción y su distinción con respecto a la noción de «lenguaje» y «habla»¹³. De momento vamos a dar una definición provisional: por «lengua» entendemos un sistema de signos históricamente dado que es susceptible de análisis con independencia de las variaciones que dicho sistema pueda haber experimentado durante distintos tramos históricos o de las variaciones que puedan reconocerse en una época entre distintos lugares de su realización. Por su parte, defino *habla* como las concretas realizaciones individuales de una *lengua*. A su vez, defino «lenguaje» como aquello que para describirse necesita echar mano tanto de la *lengua* como del *habla* y que puede ser expuesto en una *gramática*, es decir, en una construcción teórica (por tanto, abstracta) de la *lengua* a partir de las observaciones del *habla*. Esto quiere decir que *lengua* y *habla* son dos caras de la misma moneda llamada aquí «lenguaje», el cual, es concebido como un objeto de estudio y que es explicitable en una *gramática*. A pesar del carácter provisional de estas definiciones, se formulan ahora para disminuir la confusión que pudiera generar su uso en lo sucesivo. Por otro lado, las definiciones dadas no corresponden perfectamente a ningún lingüista, sino que pretenden ser más o menos transversales. De todos modos, el objetivo de esta investigación no es, en ningún caso, dirimir estas nociones en la discusión lingüística, sino destacar problemas de carácter filosófico en ellas. Sea como fuere, su provisionalidad depende de que,

nueva luz sobre las viejas ideas. En lo que a mí concierne, mi tarea está en esta faceta de la *langue*, estudiada y concebida como mera forma, como norma independiente del uso». «Análisis estructural del lenguaje», en *Ensayos lingüísticos*, cit., 41.

¹¹ Hay que diferenciar, por lo que respecta al uso que hace Saussure, el término *objet* del término *matière*. Para Saussure, *objet* es sinónimo de *objectum* y a su vez de *télos* en el sentido medieval-aristotélico, o sea, se trata de la meta, el objetivo que, en este caso la lingüística, debe perseguir (Hjelmslev, «La estratificación del lenguaje», en *Ensayos lingüísticos*, cit., 48; véase también la nota 40 de Tullio de Mauro, en la edición que manejamos del CLG, 414-416), este es la lengua; «la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua, considerada en sí misma y por sí misma»; CLG, 317. Sin embargo, hoy sabemos, gracias al trabajo de R. Godel y R. Engler, y al extenso comentario en notas de Tullio de Mauro que «la última línea del C. L. G. es la “conclusión de los editores”, dicho de otro modo, nada en las fuentes manuscritas muestra que Saussure haya pronunciado esta célebre frase, y evidentemente, entonces, menos que ella represente “la idea fundamental” de su enseñanza»; CLG, nota 305, 476. Por otra parte, los objetos (en sentido cercano al kantiano), o sea, las cosas (Cf. CLG, 125) son referidos por Saussure, en general, como *matière*. La *matière* de la lingüística son los hechos lingüísticos, o sea, las entidades lingüísticas constituidas según el lugar que ocupan en el sistema de valores u obligaciones, así: «La materia de la lingüística está constituida, en principio, por todas las manifestaciones del lenguaje humano, ya se trate de pueblos salvajes o de naciones civilizadas, de épocas arcaicas, clásicas o de decadencia, teniendo en cuenta, en cada periodo, no solamente el lenguaje correcto y el “buen lenguaje”, sino todas las formas de expresión»; CLG, 20.

¹² CLG, 23-35.

¹³ Hay que tener presente también el estudio crítico, sobre esta misma distinción, de Coseriu, en el que se introduce sistemáticamente la noción de «norma» como distinta de «sistema»; véase Coseriu, E.: «Sistema, norma y habla», en *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*, Madrid: Editorial Gredos, 1962, 11-113.

para dar una definición más aceptable de ellas, hay que atender primero a cómo la lingüística se da fundamentación a sí misma, es decir, qué «entes» constituye.

Esto quiere decir que, ante todo, la lingüística tiene que *encontrar* (por tanto, fundamentar) lo que quiere decir «realidad lingüística», lo cual *parece* exigir, al menos, a) que se diferencie esta de «toda otra realidad», es decir, que pueda hablarse de lo «extralingüístico», y b) que aparezca alguna cosa o entidad que sea efectivamente perteneciente a la «realidad lingüística» justificando, así, el término «realidad» en la expresión.

Estas exigencias son consecuencia de que la lingüística pretenda ser una ciencia, pues ellas resultan, a su vez, de la necesidad de toda ciencia de delimitación de su ámbito de objetos. Solo en la medida en que la lingüística es capaz de tal delimitación, logra establecerse como ciencia (o sea, según la *forma moderna de ciencia*). Esto quiere decir que la lingüística renuncia a toda explicación que no emane de sí misma, es decir, ella se asume como un sistema axiomático¹⁴. En otras palabras, la lingüística debe dar la definición de sus principios o supuestos fundamentales y a partir de ahí deducir sus propias categorías, las cuales solo tienen que cumplir la exigencia de simplicidad o economía de fórmulas y de empiricidad o respuesta a observaciones concretas de una u otra lengua¹⁵.

Pues bien, me valdré del término «entidad lingüística» para hablar de la unidad mínima reconocible como «realidad lingüística», la cual podría cumplir ambas exigencias. La construcción de esta supone la construcción de aquella, construcción que no será sino el reconocimiento de un ámbito de objetos diferenciado de otros. Ahora bien, debe advertirse ya que a lo largo de la exposición se verá en qué sentido, por un lado, ambas exigencias no son sino la

¹⁴ Precisamente Hjelmslev hace de esta cuestión no un mero implícito sino el punto explícito de arranque de la su construcción teórica. Se suele decir que la glosemática es una extensión de lo que hay en el CLG, la cual toma para su exposición un aparato matemático tan radical que genera una teoría y una nomenclatura muy difíciles de manejar. Este, sin embargo, no es un argumento para no seguir sus planteamientos, sino, más bien, es lo que permite constatar que quien lo esgrime está en lo que Hjelmslev formula sin reconocerlo (y, por tanto, cometiendo en muchos casos errores graves). Pero sí hay un argumento para no seguir la glosemática que se deriva de su propia constitución axiomática, a saber, que necesariamente la teoría que esta corriente propone pretende tener alcance histórico universal, es decir, pretende tener el mismo alcance que una teoría matemática. Ahora bien, esta crítica, sin embargo, tendría problemas para determinar si esto quiere decir que la lingüística no es axiomática de manera tajante o si el problema son ciertas conclusiones derivadas de ello. No pretendo entrar en esta discusión, simplemente se la apunta porque, de todas maneras, lo que quizá la lingüística tenga que asumir es que la axiomática es consustancial a toda ciencia moderna, pero también, como se vio en 5.4, que su *objeto de estudio* sea, finalmente, lo que siempre se le escapa. Para un estudio crítico sobre las implicaciones del «modelo axiomático» en el estudio lingüístico, concretamente, en la gramática, véase Coseriu, E.: «Logicismo y antilogicismo en la gramática», en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, cit., 235-260.

¹⁵ Cf. Hjelmslev, L.: *Prolegómenos para una teoría del lenguaje*, cit., 11-54.

misma y, por tanto, por otro lado, en qué sentido la fundamentación de la lingüística es subsidiaria del mismo estatuto de *secundariedad* de la Modernidad.

10.2.1. El aspecto fonemático o el conjunto significativo

En principio, ante lo que nos encontramos cuando nos dirigimos a las consideraciones que la lingüística hace del fenómeno del lenguaje es ante la atención a una secuencia más o menos extensa de sonidos¹⁶. La lingüística contemporánea hereda cierta descripción, desarrollada en la lingüística del siglo XIX, según la cual esos sonidos son producidos por un conjunto de órganos que se conocen como el aparato fonador¹⁷. Ante este aparato y los sonidos que puede producir constatamos que, en principio, no hay un límite dado *a priori* acerca de dónde termina un tipo de emisión y empieza otra. Por tanto, no meramente para las «unidades de emisión» mismas, sino incluso, internamente, por ejemplo, una vez que se ha definido qué distingue una consonante oclusiva labial sonora de una sorda; así, resulta que entre /p/ y /b/ tampoco hay, *a priori*, manera de delimitar dónde empieza a considerarse «sonora» y donde «sorda». Esto no ocurre por una suerte de intervención psicológica de la pericia perceptiva de los hablantes, sino que es inherente a la definición del aparato fonador el que no haya, por así decir, fronteras marcadas de antemano. Ya que, en la medida en que se lo considera como la «unidad que genera sonidos», no hay modo *a priori* de asumir esas fronteras. Que no lo haya *a priori* quiere decir que los posibles sonidos que este aparato es capaz de producir son, en principio, ilimitados y que ninguno de ellos es más señalado que ningún otro, ni tampoco hay límite a la cantidad mínima de variaciones que, mediante el movimiento de alguno de los órganos implicados, se puede producir de tal manera que un sonido varíe lo suficiente como para notarlo. En otras palabras, las posibilidades que el aparato fonador tiene de producir sonidos son tantas como *físico-matemáticamente* sea posible para dicho aparato e igualmente, las posibilidades de que el aparato auditivo capte esos sonidos de modo independiente son tantas como *físico-matemáticamente* sea posible.

Pues bien, esto quiere decir que el conjunto de las emisiones sonoras articuladas por el aparato fonador es cerrado (al igual que los del aparato

¹⁶ Voy a reducir la exposición a elementos mínimos imprescindibles y reconocidos por todos los lingüistas, pues nuestra discusión no es con la lingüística. Dejaré fuera de consideración *lenguas de gestos*, y también la escritura. En ellos habría mucho que discutir, pero para discutir sobre ellos se necesita lo que se va a exponer, aunque, en cierto modo, finalmente habría que asumir para ellos lo que se diga a continuación.

¹⁷ Quizá de manera sucinta, puede verse en el CLG (66-70), pero, a mi parecer, en Martinet, A.: *Éléments de linguistique générale*, puede verse desde el punto 2-13, hasta el capítulo 3, 38-100, una descripción detallada y accesible del aparato, su funcionamiento, y las distinciones que luego serán identificadas para el estudio *fonemático* o *fonológico* (o sea, de los *fonemas*), no en sentido fisiológico sino estructural.

auditivo), o sea, se diferencia entre los sonidos en general posibles y aquellos *posibles* por el aparato y, sin embargo, internamente, esos sonidos son infinitos o ilimitados y lo son, digamos, en «todas las direcciones» (infinitas son las variaciones físico-matemáticamente posibles de la posición de la lengua, la apertura de los labios, etc.). Por consiguiente, este conjunto tiene la forma de lo que desde la matemática llamamos continuo ilimitado (y ya vimos a qué responde esta noción en 5.3). Esto quiere decir también que, en principio, todos esos sonidos son susceptibles de ser sonidos de la una lengua sin que haya, de momento, manera de saber cuáles sí y cuáles no para esta o aquella lengua. De hecho, mientras nos movamos en un nivel meramente físico-matemático no hay manera de saber cuáles pertenecen a qué lengua, o sea, no hay manera de asumir que estamos asistiendo a sonidos de lengua alguna. Es más, este es principalmente el problema de quien pretende asumir que solamente con la fonética (el estudio concreto de estos sonidos *qua* sonidos) puede estudiarse algo del lenguaje. ¿Qué hace falta para que sí se puedan reconocer sonidos de una lengua?

Por de pronto, como ya se hizo notar en el apartado 5.3, necesitamos la referencia a otro conjunto tan continuo ilimitado como este otro. Esto es, en efecto, lo que ocurre con el ejemplo de la consonante oclusiva labial sonora y sorda. Existe para el castellano una referencia a un elemento de otro conjunto tan continuo ilimitado como este tal que *hay* en esta lengua una *diferencia* (hay más, por supuesto, incluso dentro de este paradigma) en el seno de las oclusivas labiales, a saber, aquella marcada por la oposición «sonora»/«sorda». De ahí que haya en castellano la unidad *fonemática* /p/ y /b/ como hecho de habla y, por tanto, como parte del sistema castellano tal que, por ejemplo, todo hablante nativo del castellano diferencia entre «barco» y «parco». Esta diferencia no es solo por la oposición fonemática entre «sonora» y «sorda» en las oclusivas labiales, pero, de momento, consideraré solo este aspecto. Cuando ocurre esto, la lingüística suele definir esta ocurrencia como «unidad funcional», es decir, aquella que tiene *función* en un sistema lengua. Pero si en una lengua cualquiera fuera lo mismo pronunciar /p/ que /b/, de modo que, a pesar de la diferencia «material», esto es, «auditiva», no hubiese diferencia de función, por consiguiente, diríamos que /p/ y /b/ no son unidades funcionales en esa lengua, sino que para esta habría una unidad /p+b/ donde el que se tratara de una u otra sería meramente cuestión de variación de la unidad funcional y, como mucho, ocurriría que podría describirse una cierta *norma* con respecto a la realización en unos u otros casos. Esto último quiere decir que la *unidad funcional* es (además de una *oposición*) *relativa* al sistema completo de la lengua concreta. En otras palabras, que cumple el principio de *relatividad*, ya que no privilegia entre puntos susceptibles de comportar diferencias físico-matemáticas, sino que esas

diferencias son las que son por estar en *relación* con los otros elementos del sistema completo considerado.

De aquí podemos concluir que el conjunto de elementos del que hablamos se ordena por *oposiciones*, al menos, binarias, *relativas al sistema*. Así, el que en cierto momento de una secuencia acontezca uno y no otro elemento es lo que permite identificar a cada uno de ellos. Por de pronto, se nos hace evidente que, a pesar de que no hay ningún sonido de ninguna lengua que no sea, de una u otra forma, efecto (a nivel físico-matemático) de algún movimiento de orden fisiológico, no es meramente ninguno de los aspectos de ese orden lo que hace a ese sonido «sonido de una lengua», sino el que se encuentre en un régimen de *oposiciones* reconocibles *relativo* al sistema. Es este régimen el que marca la pauta para que podamos diferenciar plenamente el «sonido de una lengua» de un mero sonido. Por consiguiente, estas *unidades*, además de consistir en una *oposición relativa*, no son nada «positivo» fuera del sistema, es decir, son *negativas*. Pues bien, ahora sí, podemos identificar a estas como un aspecto de la *entidad lingüística* al que llamamos *fonema*¹⁸.

Podemos empezar a preguntar ya, ¿qué es lo que nos ha permitido identificar unos sonidos como *fonemas*, o sea, reconocer la oposición relativa y negativa? Sin embargo, quizá sea conveniente esperar a responder a esta pregunta. De momento, atendamos al hecho de que, sea lo que sea lo que nos ha permitido dar esa identificación, todo *fonema* es, al menos, un aspecto de la *entidad lingüística*, luego, de momento, ya hemos encontrado algo que podemos reconocer como *realidad lingüística* por oposición a cualquier otro tipo de «reales», es decir, el *fonema* es algo lingüístico a diferencia del sonido que produce una piedra al caer en el agua. Por supuesto, todo *fonema* solo es tal porque es un sonido reconocible físico-matemáticamente, pero no todo sonido físico-matemáticamente reconocible es un *fonema*. De momento, ya hemos tenido que introducir algo en lo que se profundizará a continuación, pero que es imprescindible para aceptar a un *fonema* como tal, a saber, el que esté en algún juego de *oposiciones relativas* a, al menos, algún otro, de modo que su estatuto sea *negativo*. El juego de oposiciones relativas se cumple porque un cambio en los rasgos, por así decir, físico-matemáticamente reconocibles, implica un cambio en otro conjunto que se ha asumido (por definición) como un continuo ilimitado, pero del cual todavía no hemos dicho nada.

¹⁸ A diferencia de la *fonética*, que solo estudia la producción y la percepción de los sonidos por el aparato fonador y auditivo, los *fonemas* son el asunto de la *fonología* o la *fonemática*. La *lingüística tardomoderna* está vinculada al surgimiento de la *fonología*; sin embargo, el interés de la presente exposición no es meramente el *fonema* sino, como se verá, su inseparabilidad del *semema* (*lexemas* y *morfemas*). Por ello, no voy a quedarme esta palabra, que tiende a privilegiar solo uno de los lados, sino que seguiré utilizando la denominación «lingüística», que comprende también la *semántica (estructural)*, es decir, el estudio del *semema*.

Cabe, entonces, reconocer que este primer conjunto, que se diferencia de los meros sonidos y para el cual nos hemos valido del término estrictamente lingüístico de *fonema*, tiene que estar implicado en cada caso que se reconozca *caso o entidad lingüística*. A este lo podemos llamar, utilizando la nomenclatura del CLG, conjunto signifiante. Un lingüista como Hjelmslev utiliza, en vez de «signifiante», «elemento de expresión». Con esta noción evita equívocos y muchos lingüistas adoptan esta nomenclatura. Adoptarla o no es una discusión interna de la lingüística que tiene su razón de ser. Para lo que se está investigando aquí, lo interesante es esa razón y no tanto qué nomenclatura se termine aceptando finalmente. Antes de enunciar esa razón hay que considerar el otro conjunto y terminar de discutir algo más a propósito del *fonema*.

De lo que se ha acaba de decir se sigue con claridad que el *fonema* no es separable de ese otro conjunto del que todavía no se ha dicho nada y que, si la lingüística puede reconocer a los fonemas de una lengua como, en cierto modo, *entidades* (lingüísticas) independientes, es porque mientras hace esto hace abstracción del otro conjunto, pero no porque los pueda separar *de iure*. Es más, el hecho de que ahora lo que acabamos de encontrar sea una *entidad* que tiene que ser llamada ya «lingüística» nos pone sobre la pista de que siempre se trata de dos lados, siempre se trata de cierta correspondencia entre uno y otro, pero también de su irreductibilidad y, por consiguiente, de su *escisión*.

Ahora bien, no es cierto que del otro lado o del otro conjunto no hayamos dicho nada. Sí que se dijo ya que ese otro conjunto tiene que ver con lo que ocurre en el contexto de una conversación entre nativos de una lengua, a saber, que esos nativos reconocen la diferencia entre que ocurra un *fonema* u otro (a pesar de que ninguno de ellos lo supiera, no ya nombrar técnicamente, sino siquiera atender a todos los que ellos reconocen como tales a la vez, es decir, ese reconocimiento ocurre sin que los hablantes nativos lo noten reflexivamente). Este reconocimiento lo hemos asociado a que entenderán una cosa u otra, por consiguiente, está asociado con algo así como *entender o comprender*.

Así, por ejemplo, en castellano ocurre que no comporta «unidad funcional» (es decir, los nativos no entienden nada distinto) la diferencia físico-matemáticamente reconocible entre /b/ y /β/; «aunque lo normal es /boβo/, si dijéramos /bobo/ o /Bobo/, el significado no cambiaría»¹⁹. Se trata, justamente, de esto último, del significado, lo cual todavía está por definir, pero sabemos, y lo sabemos de primera mano con Heidegger, que lo que se juega en esa noción debe tener mucho que ver con la noción heideggeriana de *comprender* y, por consiguiente, con *encontrarnos previamente ya afectivamente templados* y en posibilidad de *articulación de sentido* (*discurso*). De momento, me he quedado

¹⁹ Coseriu, E.: *Lecciones de lingüística general*, cit., 220.

con la notación de que lo que marca que un elemento sea *fonema* de una lengua es que constituya «unidad funcional», esto es, que sea una *oposición relativa de estatuto negativo*²⁰.

Pues bien, en la medida en que acabamos de exponer que el adjetivo «lingüística» se añade a «entidad» precisamente porque no hay un solo lado, sino dos, veamos, entonces, este otro lado que parece llamarse «significado».

10.2.2. El conjunto significado

En el capítulo 2 me ocupé de las estructuras existenciales del Dasein (*die Befindlichkeit*, *das Verstehen* y *die Rede*). En el apartado anterior nos han aparecido explícitamente tanto aspectos del *discurso* como del *entender* y, por tanto, implícitamente del *encontrarse ya afectivamente templados*; pues, en la medida en que el capítulo 2 se leyó con Heidegger que estos fenómenos están imbricados, *stricto sensu*, desde el momento en el que nos aparece un aspecto de uno, se están poniendo en juego todos los demás. Lo que hemos reconocido en el apartado anterior es que la lingüística describe lo que ocurre en el contexto de una conversación acudiendo a un reconocimiento implícito de los hablantes en los cambios de *fonemas*. La explicación de ese reconocimiento nos ha aparecido como el hecho de que haya u ocurra algo así como una *comprensión distinta*. Esto permite a la lingüística constatar que lo que define a una unidad es su *oposición* con otro elemento del conjunto *relativo* al sistema tal que su estatuto es *negativo*. Pues bien, llamemos a esto de «comprensión distinta», de momento tramo semántico o significativo. Estos tramos refieren a representaciones, es decir, al tipo de las «representaciones» de las que se habló en el apartado 5.2.

Por ejemplo, reconocemos que hay un tramo de significación en el conjunto fonemático «leño»²¹. Puede observarse que este conjunto puede entrar en una cierta *oposición* con «leña» y desde luego con «ceño». La *oposición* aquí

²⁰ Si cierto sonido producido por el aparato fonador y captable auditivamente no está en relación de *oposición relativa* al sistema, podrá identificarse como variante de alguna unidad (como *norma*), pero no como «unidad funcional» y, por tanto, tampoco como entidad lingüística distinta para ese *sistema* lengua, es decir, tampoco tendrá la *negatividad* del estatuto de la «unidad funcional», sino que, de hecho, casi se reconoce que es algo «positivo», pues es algo atribuible a aspectos que se dirimen por observaciones físico-matemáticas.

²¹ No estoy siendo excesivamente preciso en cuanto a la descripción estrictamente lingüística. Habría que decir, por ejemplo, que en este conjunto fonemático hay tres *fonemas*, uno en /le+ñ/ y dos en /o/. El que haya tres se debe a que hay tres tramos de significación distinto. Lo que corresponde al primer tramo fonemático es lo que en plano de los tramos de significación la lingüística llama *lexema*, mientras que los dos *fonemas* en /o/ corresponden a dos tramos de significación lingüísticos distintos, el *morfema* marca de singular que es, para este caso, ausencia de *fonema* /s/, y el *morfema* que es marca de género del sustantivo que, en este caso, es el tramo masculino+neutro. Para hacer esta descripción correctamente habría que introducir demasiadas nociones previas, las cuales comportan discusiones en la lingüística y discusiones que se iniciarían desde el discurso filosófico, por ello, las evito.

es todavía la que se definió en el apartado anterior para los *fonemas*. Lo que ahora se puede observar es que, por ejemplo, en el caso de «ceño», esta *oposición* fonemática se reconoce porque hay *cambio* en el tramo de significación, a saber, el tramo es estrictamente otro. Debo advertir que no voy a discutir en detalle cierta terminología lingüística que ahora se va a emplear, pues ello nos llevaría muy lejos y comportaría otra investigación, pero debe ser empleada para procurarle cierta precisión a la exposición.

Hecha la advertencia, este cambio, digo, lo es de *lexema* (o, con menos precisión, de «raíz», esto es, de unidad invariante de un tramo semántico) y provoca que el tramo de significación sea estrictamente otro. Ahora bien, puede también haber un cambio todavía más llamativo y que en vez de «leño» se diga «madera» (no cambiando simplemente un elemento fonemático, sino, por así decir, todos). También hay cambio de *lexema*, pero en este caso estamos en la misma zona semántica; «leño» es uno solo, «madera» es el material general del «leño», pero también puede indicar lo mismo que el «leño» de un modo más vago e impreciso o muy específico si se trata del contexto de la construcción. Si hiciera el cambio, este genera, una imprecisión, una vaguedad o una indeterminación en el tramo de significación al que los *fonemas* están referidos si el contexto no es de construcción o una precisión, quizá incluso demanda, si nos encontramos en ese contexto²².

Con «leña» el asunto se complica un poco más porque en este caso, el cambio que la lingüística reconoce no es de *lexema* sino de *morfema*. Esto implica que, en cierto modo, estamos en una zona de significación o semántica más o menos cercana, pero evidentemente, no exactamente en el mismo punto de ella. El cambio, suele atribuirse a la marca que normalmente se llama «género del sustantivo o nombre», se reconoce como efectivo cambio no solamente porque en castellano hay alternancia²³ para el *morfema del género del nombre* sino porque, además, puede comportar, como en este caso, un cambio en el tramo de significación: un «leño» es desde luego un solo tronco de madera más o menos transportable por una persona con la suficiente fuerza física como para ello, etc., mientras que «leña» puede referir a un «leño», pero también a muchos, o al conjunto para el cual uno de sus elementos aislado podría ser llamados «leño», incluso puede aparecer con la función de calificación en el sintagma «horno de leña». Cabría decir que la *semántica* de «leña» es más amplia que la de «leño» y

²² Por ejemplo, si alguien dice: «tráeme un leño», seguramente a nadie se le ocurrirá traer una carretilla llena de leños y argumentar que se ha traído «madera», pues es él pidiendo un «leño». Pero puede que si dice «tráeme algo de madera», uno no vuelva con un «leño», sino con unos cuantos; quizá ni siquiera sean troncos completos, sino trozos de contrachapado que encontró en la leñera, etc. O puede que al tratarse del contexto de la construcción, decir «madera» se esté oponiendo a «clavos» o a «cuerda» y decir «leño» hubiera resultado extraño, etc. La cuestión es que uno u otro genera, en efecto, cambios, a pesar de encontrarnos en el mismo campo semántico.

²³ O sea, *oposición* y, por tanto, *unidad funcional*, pero debemos verlo lentamente.

que la marca de esa amplitud extensional está dada, en este caso, por el *morfema del género del nombre* «femenino».

Dicho esto, puede decirse que lo que nos hace ir, por ejemplo, al «leño» o a la «leña» en general, o al «ceño», etc., es el que acontezcan unos u otros *fonemas*. De no haber los *fonemas* no tendríamos manera de saber por dónde cortar en el tramo de significación, el cual, ciertamente, es limitado (o puede presumirse que lo sea), pero siempre es internamente, igual que vimos con el conjunto del significante, infinito, es decir, tiene la forma de un continuo ilimitado. Cuando defino un corte en ese continuo por referencia biunívoca con algún (o algún conjunto de) *fonema(s)*, doy con un *semema* (ya sea un *lexema* o un *morfema*).

Esto último quizá se vea más claro si consideramos todavía lo siguiente. Si en vez de «leño» hubiéramos dicho *wood* (en inglés: «leña» o «madera», pero también «bosque») o siquiera *timber* (en inglés: «madera», en el sentido del material para la construcción, o «serrín»), no habríamos tenido manera de exponer el ejemplo como lo hemos hecho y no meramente porque el modo como en inglés hay o no hay alternancia en el *morfema de género del sustantivo o nombre* no sea el mismo que en castellano, que por supuesto también, sino porque *wood* o *timber* hace campo semántico con *log* y *lumber*, donde ninguno de ellos especifica el vocablo castellano «leño»²⁴, así como con *forest*. La «unidad funcional» del castellano «leño» es una variante de las unidades del inglés *log*, *lumber*, *wood* (aunque quizá no *timber*), pero no corresponde a ninguna «unidad funcional» del inglés²⁵.

Se reconoce, entonces, que para que haya esa unidad, hay que reconocer, como antes en el plano de los *fonemas*, la *oposición* entre los elementos. Esta, en el plano de la significación se observa no, necesariamente, en forma binaria establecida o expresable, como en el caso de las oclusivas labiales sonoras y sordas, sino por el reconocimiento de que la emergencia de un tramo es la ausencia de otro. Por consiguiente, se reconoce también la *relatividad lingüística*, es decir, que las «unidades funcionales» de significado son *relativas* al sistema lengua considerado. Finalmente, también se observa que estas «unidades funcionales» son *negativas*, o sea, que no tienen ningún rasgo positivo fuera del reconocimiento «lingüístico».

²⁴ El vocablo *log* es «tronco» y esta palabra es también sinónima de «leño», pero «leño» nunca refiere al cuerpo del árbol, mientras que «tronco» y *log*, sí, etc.

²⁵ Hay más ejemplos en Coseriu, E.: *Principios de semántica estructural*, cit., y puede verse, por ejemplo, el cuadro de la página 29 donde aparece el ejemplo del tramo semántico que en castellano corresponde solo a «viejo» mientras que en latín corresponde a «*senex*», «*vetulus*» y «*vetus*» según corresponda a «persona», «animal» o «cosa»; en esta misma página hay un cuadro de las vocales del castellano y el italiano que puede servir para ilustrar lo que se dijo en el subapartado anterior.

Esto nos muestra que también eso que estamos llamando «tramo semántico», «tramo de significación», o sea, el plano de la «representación» es, como ya he dicho, un conjunto tan en principio ilimitado como el conjunto que antes reconocimos como los posibles sonidos articulados por el aparato fonador. No hay, *a priori*, unos u otros cortes de ese plano, sino que si hay un corte es porque corresponde con uno y solo uno del otro conjunto, a saber, del conjunto significativo. Esta correspondencia biunívoca entre los conjuntos muestra, justamente, lo que se observa y se reconoce como «lingüístico». No se trata, meramente, de *fonemas*, por una parte, y *sememas* (*lexemas y morfemas*), por otra, sino de cierta unidad que solo es unidad, o sea, solo es *funcional* si es *unidad funcional fonemática y unidad funcional semántica, significativa o sememática*.

Por consiguiente, nos estamos encontrando con que este otro conjunto, en efecto, sí que es un continuo ilimitado como el otro y que, precisamente por ello, solo se reconoce un tramo, un elemento de ese conjunto, por correspondencia con uno y solo un elemento del otro; a este conjunto lo llamamos con la nomenclatura del CLG conjunto significado. Esta correspondencia biunívoca entre planos que pueden postularse como isomorfos es lo que constituye reconocimiento de *unidad*. Igual que en el apartado anterior, Hjelmslev utiliza, en vez de este rótulo, «elemento de contenido». De nuevo, ocurre lo mismo que ya se dijo antes, ciertos lingüistas adoptan o rechazan esta nomenclatura y ello conforma una discusión interna en la lingüística que no es relevante para lo que aquí se está viendo, pero sí cierta razón de fondo que es alrededor de lo cual da vueltas tanto quien cambia la nomenclatura como quien adopta una u otra. Como ya se dijo, lo veremos algo más adelante (11.1).

Pues bien, un lingüista de la talla de R. Jakobson formula²⁶, como se ha visto en 10.2.1, que no hay ningún *fonema* de ninguna *lengua* que tenga aspecto «positivo», es decir, que todo *fonema* solo es tal por oposición con otro. Jakobson insiste también en que los *fonemas* tienen estatuto *relativo y negativo*, como ya se ha reconocido. En otras palabras, que haya un *fonema* no indica que hay «positivamente» algo, sino que no hay su opuesto y este haber o no haber es relativo a lo que *haya* o no en el sistema. Jakobson argumenta que los sonidos físico-matemáticamente reconocibles no son, entonces, nunca el *fonema*, porque esa determinación físico-matemática no basta para reconocerlo. Solo se lo reconoce si se reconoce la oposición y la relatividad. Ahora bien, Jakobson, sin embargo, argumenta que un *morfema* sí tiene aspecto «positivo» y esto lo formula como una crítica al CLG:

²⁶ Voy a considerar el texto *Six leçons sur le son et le sens*, cit. Las tesis no polémicas no están formuladas en un solo lugar, sino que atraviesan todo el curso, de modo que no especifico las páginas porque, en cierto modo, la argumentación va de principio a fin desde la lección segunda.

Desde el punto de vista sausseriano, la categoría gramatical no es, ella también, más que un valor negativo; lo único que importa es la no coincidencia con las categorías opuestas. Sin embargo, en este caso, Saussure ha cometido el grave error de confundir dos nociones diferentes. Las categorías gramaticales son entidades relativas, y sus significaciones están condicionados por todo el sistema de categorías de la lengua dada y por el juego de oposiciones en el seno de ese sistema. Por ejemplo, es evidente que la categoría gramatical del plural supone e implica la existencia de una categoría opuesta, la del singular. Pero, lo que es decisivo para la categoría del plural es que aquello que le da su lugar de existencia en la lengua es su propio valor positivo, es decir, la designación de una pluralidad.²⁷

Con esto, Jakobson está postulando que hay algo así como cierta «sustancia», la cual, al menos, no está definida lingüísticamente, pero que el lingüista tiene que reconocer para reconocer este elemento. No niega que, además, intervenga un sistema de oposiciones en relación con el sistema tan complejo como el que interviene en el *fonema*, pero sí el estatuto de «negatividad» del aspecto *semántico* considerado.

Ahora bien, esto implica cierto conflicto con algo que más arriba se dijo que era una exigencia para reconocer «realidad lingüística», a saber, que se diferenciara de cualquier otro «real». Si hay «positividad» en los elementos del conjunto significado, entonces, esa «positividad» debería ser estrictamente lingüística, y si no es así, se está admitiendo un incumplimiento de las exigencias antes señaladas. ¿Hay «positividad» lingüística? Según lo que hemos visto de los tramos semánticos, si la hubiera tendría que reconocerse, no ya positividad en algo así como la alternancia morfemática, por ejemplo, del género, sino también una suerte de «tramo positivo» de lo que es un «leño» en diferencia a «leña» en un castellanoparlante que no la habría en un angloparlante.

Es cierto que hay cierto cliché cultural que suele denominarse «hipótesis lingüística Sapir-Whorf» que, en este punto, vendría a decir algo así como que la «mente» del angloparlante no se *ordena* o *estructura* de la misma manera que la del castellanoparlante, donde quizá esta argumentación pueda tener coherencia. Sin entrar a discutir si Sapir o Whorf formularon esto así (cosa que para Sapir sospechamos que no²⁸), es evidente que esta consideración pone a la luz cierto

²⁷ Jakobson, R.: *Six leçons sur le son et le sens*, cit., 76.

²⁸ Es muy llamativo que, por ejemplo, en el ensayo *Después de Babel*, George Steiner cite lo siguiente para respaldar que también Sapir se posiciona de este modo: «El punto en cuestión es que el “mundo real” está en gran parte inconscientemente fundado sobre los hábitos lingüísticos del grupo. No existen lenguas lo suficientemente parecidas como para hacerlas representar la misma realidad social. Los mundos en que están insertas las diversas sociedades son mundos distintos, y no simplemente el mismo universo provisto de diferentes etiquetas». Steiner, G.: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981, 109; mientras que, de Whorf, el número de citas es mayor y en ellas se enuncia claramente la postura. Por otra parte, lo significativo de la cita es que

problema que afecta a cómo la lingüística se fundamenta, que independientemente de que algunos lingüistas se hayan ocupado de él, por un lado, ni es resuelto por o *desde* la lingüística, ni, por otro, es necesario resolverlo para que la lingüística avance como ciencia y logre resultados muy notorios y continuados. Este problema, a pesar de la susceptible preocupación que muchos lingüistas pudieran tener, no es, estrictamente hablando, competencia de la lingüística, sino, más bien, *problema de qué es la lingüística como tal*.

Para empezar a verlo, recordemos que lo que Jakobson pone en aprietos con su apunte crítico al aspecto semántico de las categorías gramaticales es lo que más arriba se señaló como la exigencia de dejar fuera de consideración lo *extralingüístico*; se dijo que la lingüística debía reconocerse dejando fuera de sí lo que no hubiera aparecido desde sus propias definiciones. Este «dejar fuera» ya se ha reconocido con respecto al aspecto fonemático y, de hecho, Jakobson es uno de los autores que mejor expone y asume esto. Por otro lado, esta exigencia marca justamente la ruptura de la que hablamos en 10.1 con las consideraciones de la gramática especulativa o racional. Sin embargo, el problema lo hemos encontrado en la consideración de la semántica de los elementos gramaticales; lo cual no quita que otros lingüistas tan señalados como Hjelmslev o Coseriu tengan grandes trabajos que no simplemente rebaten la postura de Jakobson, sino que demuestran el rendimiento de sostener lo contrario²⁹. La existencia de esos trabajos, sin embargo, no sería seguramente óbice para que Jakobson desistiera en su argumentación, pues, como digo, el problema no es propiamente «competencia» de la lingüística, es decir, ella, como ciencia, no necesita

en ella bien puede leerse que no se trata de una suerte de isomorfismo entre la mente y la lengua, sino que lo que cada situación histórica (por emplear ahora los términos que se han usado en la exposición, especialmente, en la Primera Parte) llama «mundo» está *fundado* sobre su lengua y esta *fundación* es tan esencial que puede asumirse que hay distintos *mundos* para las *distintas lenguas*. Esta posición hay que discutirla, pero en ningún caso se trata del cliché cultura de lo que normalmente se enuncia como la «hipótesis Spair-Whorf». En la última parte de esta investigación se discutirán más extensamente estas nociones, pero nótese que podemos observar que la noción de «fundado» no quiere decir meramente «determinado», sino que más bien refiere a lo que también se ha llamado aquí el «fondo sobre el cual siempre ya se está». Que este *fondo* sea el lenguaje concierne con el recurso descriptivo de Heidegger «el lenguaje es la casa del ser», y lo que se está empezando a ver es que, eso mismo, es lo que también significa *mundo* y, por tanto, que un modo de describir una situación histórica es recurrir a una descripción de su *lengua*. Por cierto, que, entonces, ya no se tratará meramente de lo que la lingüística define como «lengua», sino de cómo tiene lugar, en general, la lengua y el lenguaje en esa situación histórica. A esto, sin haberlo explicitado, nos hemos referido como «lengua moderna» para nuestra situación o «lengua griega» para la situación de la Grecia antigua.

²⁹ Cf. Coseriu, E.: *Principios de semántica estructural*, cit.; de Hjelmslev habría que citar muchos de sus textos, pero baste con mencionar uno de sus primeros grandes estudios, *Principios de gramática general*, Madrid: Editorial Gredos, 1976.

resolverlo³⁰ para seguir funcionando y dar resultados, pero es evidente que el problema está ahí.

Este puede formularse, entonces, diciendo que la lingüística tiene que definirse dejando fuera de sí algo que, sin embargo, al mismo tiempo, parece que tiene también que terminar incluyendo por la marcha interna de su propia fundamentación. Para que esto sea más claro, atendamos a la noción de *signo lingüístico* y a la necesidad que esa noción arrastra de emplear el término *estructura*.

³⁰ Incluso habría que decir que, *stricto sensu*, *qua* lingüística tampoco puede, y cuando algún lingüista se ocupa de estos problemas, casi habría que decir que, más bien, está ocupándose de un problema de *crítica* en sentido kantiano y, por tanto, que lo que hace, más bien, es filosofía.

CAPÍTULO 11

SIGNO LINGÜÍSTICO, ESTRUCTURA Y CONCEPCIÓN MODERNA DEL LENGUAJE

11.1. La noción de *signo lingüístico* y el problema de lo «extralingüístico»

De los subapartados anteriores podemos ahora considerar lo siguiente. Por un lado, nos hemos encontrado con que para reconocer una *entidad lingüística* teníamos siempre que referirnos a dos conjuntos, ambos con la forma de un continuo ilimitado, para identificar una correspondencia biunívoca entre ellos¹. A lo largo de toda la exposición, he usado el término *estructura* para señalar justamente eso que acabamos de identificar como necesario para hablar de *entidad lingüística*. En algunas de esas ocasiones se dijo que el término se marcaba, es decir, que su uso era más fuerte que el que se ejercía en el campo del cual nos surgió en primer lugar, a saber, la matemática formal. En esta ocasión, el término también está marcado, pues su uso responde a «dejar algo fuera», cosa que no necesitaba hacer la matemática cuando lo introducía. Sin embargo, está más cerca de la matemática formal y la teoría de conjuntos que lo que reconocimos con Heidegger como *Ge-stell*. Esto es importante porque lo que no se está promoviendo ahora es un posicionamiento en una postura o una corriente de pensamiento. No estoy asumiendo el *estructuralismo*, ni el *postestructuralismo*, sino solamente un término que pretendemos que funcione solamente desde lo que se ha introducido a lo largo de este estudio². Por lo demás, en el último tramo de esta investigación se pondrá en relación esta noción fuerte de *estructura* con la noción innegociable para la lingüística, pues, por así decir, con una se ilumina la otra y viceversa.

¹ «En este sentido tiene interés preguntarse por qué suele hablarse de “significante” y “significado”; ¿se trataría de nociones obvias a partir del supuestamente no menos obvio significado de “significar”?; no es así, sino que la mencionada distinción de dos planos y remisión del uno al otro se hace porque ello resulta ser la única manera posible de diferencia a lo específicamente lingüístico frente a lo “real”». Martínez Marzoa, F: *Lingüística fenomenológica*, cit., 13.

² Y asumiendo que el uso y el modo de averiguación lo estamos tomando de Felipe Martínez Marzoa, pero también del trabajo de tesis doctoral del Guillermo Villaverde López: *Estructura y deixis: la teoría kantiana de la objetividad en el horizonte de la época moderna*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teórica, 2014. Para una exposición sucinta del *estructuralismo*, véase: Fernández Liria, C.: «El estructuralismo. Sentido de una polémica», en Navarro Cordón, J. M. (coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*, cit., 95-131. Es precisamente ese movimiento y esa polémica la que no se asume aquí.

Volviendo a la argumentación; lo que nos estamos encontrando es que para definir la «entidad lingüística» hay que recurrir de la noción de estructura porque hay que reconocer algo que no es «real» en sentido amplio, es decir, porque lo que tenemos que definir es justamente lo *lingüístico* frente a lo «real», esto es, frente algo «extralingüístico» que debería, en principio, «quedar fuera». Ahora bien, ha ocurrido que, si bien no hemos tenido demasiados problemas para hacerlo con respecto a lo *fonemático*, lo *semántico* (o *sememático*) ha comportado una discusión. Esto se debe a que el que se trate de una oposición, lo lingüístico frente a lo «real», pone en aprietos un aspecto de la lingüística que, sin embargo, parece abocar a algo que ella misma insistiría en no asumir como propio, a saber, lo que desde Heidegger podemos llamar el *mundo* o *sentido*. La lingüística tiene que fundamentarse al margen del *sentido*, pero a la vez reconocerlo, incluso, casi como una zona propia³.

Por de pronto, volvamos a replantear el problema desde los términos del CLG, no sin antes advertir qué nos interesa de las razones por las que alguien aceptaría o rechazaría las nomenclaturas de Hjelmslev. Estas razones son, en general, las mismas tanto para quien se decide por una, y la defiende, como para quien se decide y defiende la otra, a saber, la claridad y la precisión en la expresión, es decir, el problema siempre se plantea en cuanto a qué nomenclatura logra decir de modo menos ambiguo lo que se quiere decir.

Esto nos interesa porque demuestra que para esta actitud lingüística lo de menos son las palabras que se usen; lo importante es qué se está observando en la lengua. Y esto, lo que se puede observar en la lengua, es que el *signo*⁴ que es *lingüístico* (ya se esté considerando abstractamente como *fonema*, *semema*, *lexema*, *morfema*, etc.) se define como la correspondencia biunívoca de un elemento del conjunto signifiante a uno del conjunto significado; y este reconocimiento se hace a pesar de todo lo que luego haya que complicar la descripción explícita de un sistema lengua en una gramática. Esto implica que el *signo* o la *entidad lingüística*⁵ es siempre el reconocimiento de la *estructura* por la cual ese (o esos) signo(s) pertenece a una *lengua* o a *otra*.

La correspondencia biunívoca entre signifiante y significado muestra que la lingüística tiene que reconocer, implícita o explícitamente, la noción de *estructura*, de modo que, lo que nunca es, es algo meramente «real» o «material»

³ En algunos lingüistas, como Coseriu, este problema (que, insisto, es filosófico) se solventa distinguiendo entre *significado* (lingüístico) y *designación*. Dos significados pueden estar *designando* lo mismo o no, pero la *designación* ya no es meramente competencia de la lingüística. Esto, evidentemente, solo aplaza el problema hasta que otro lingüista venga a señalarle a Coseriu que, si los significados *designan*, qué es y en qué interviene eso de la *designación*.

⁴ Cf., CLG, 97-100.

⁵ Cf. CLG, 141-154.

en sentido amplio. Su estatuto es precisamente el de la *estructura*, es decir, su modo de comparecencia es *eidético* y, por tanto, la lingüística, lo sepa o no, es siempre *esencialmente fenomenológica* o *fenomenología de lenguas*⁶.

Pues bien, el que esto sea así es lo que puede argumentarse para rechazar la posición de Jakobson con respecto a la positividad de los elementos gramaticales. En primer lugar, porque si el conjunto significante, esto es, los *fonemas*, se ordenan por oposiciones relativas binarias de estatuto negativo (o sea, no *positivo*, no «real» en sentido amplio), puede presumirse que la semántica (tanto léxica como gramatical) también lo hará, por la misma razón por la cual, en el apartado 5.3, se hizo notar que si lo obvio es el moderno encontrarnos instalados en el continuo ilimitado, solo mediante «otro lado», tan continuo ilimitado como el primero, puede lograrse la legitimidad para cortar, en cada continuo, con *validez*, por unos u otros puntos. Esto no significa que los tramos semánticos sean representaciones de pares opuestos culturalmente admitidos, como «noche y día», «claro y oscuro», «bien y mal», etc., ni tampoco que para cada significado quepa algo así como su *efectivo* opuesto, como «correcto e incorrecto», «culto e inculto», etc., sino que el acontecer de un significado por correspondencia biunívoca con un significante solo responde a que ese significado acontece «en lugar» de otro significado (que implicaría otro significante). Es a este «otro significado» al que se opone guardando estrictamente el mismo estatuto de *relatividad* que el *fonema* y, por consiguiente, el mismo estatuto no-positivo o *negativo* que aquel.

Lo vimos con el ejemplo de «leño»; resulta *relativo* al *sistema (lengua)* castellano que haya la distinción del tramo de significación «leño» en el tramo más amplio y general «madera», y no nada que «positivamente» haya en el castellano. La oposición es, por tanto, *formal*, o si se quiere *estructural*, y lo es porque ello mismo mantiene la exigencia de que la lingüística sea *fenomenológica*, es decir, que no dé carta de legitimidad a nada que no se le muestre de o en la lengua⁷. Así, lo mismo cabe decir de la noción de «pluralidad»

⁶ «Un equívoco frecuente acerca de la reducción estructural es el del supuesto carácter “positivista” de la misma. Sería tal si la repercusión en el otro lado hubiese de consistir en que efectivamente se encontrase una secuencia que, difiriendo de la dada sólo en el punto y rasgo del que se trata, comportase diferencia también en el otro lado; pero la cuestión no es si hay eso, sino si podría haberlo (...), del mismo modo que no hay cuestión en si de hecho se encuentra alguna vez en castellano una secuencia fonémica /tln/, sino en si podría haber en castellano una secuencia tal (secuencia fonémica, es decir: de modo que, si pudiese haberla, esto es, si la hubiese, quedaría en pie, como cuestión de habla, no de lengua, la de cómo sería la realización fonética de ese secuencia fonémica). Así, pues, la reducción o ruptura tiene el carácter que a lo largo del siglo XX se ha designado como “eidético”, y no es positivista, sino fenomenológico». Martínez Marzoa, F.: *La soledad y el círculo*, cit., 12-13.

⁷ «Se ve cómo las nociones de sistema, de distinción, de oposición, se sostienen estrechamente y apelan, por necesidad lógica, a las de dependencia y solidaridad. Hay una solidaridad de los miembros de una oposición, de suerte que, si uno de ellos es afectado, el estatuto del otro se resiente y como consecuencia el equilibrio del sistema sufre, lo cual puede

en gramática. La alternancia u oposición de los morfemas «plural» / «singular», no tiene nada que ver con «pluralidad» o «singularidad» alguna, sino con cómo se organiza sistemáticamente una lengua. Reconocer *positividad* en la gramática es un rastro de las gramáticas especulativas y racionales y, por así decir, una falta al principio de *relatividad lingüística*⁸.

Así pues, el principio fundamental según el cual hay signo lingüístico consiste en que un signo se da por cuanto está en juego todo el complejo y completo *sistema lengua* de relaciones definidas como biunívocas entre los dos conjuntos cuyos elementos no tienen nada «real» en común (unos son «articulaciones de sonido» y los otros «articulaciones de significado», o sea, respuestas efectivas en un contexto de habla entre nativos). Este «principio fundamental» es denominado por el CLG *arbitrariedad* del signo⁹.

Hay, no obstante, una discusión acerca de esta noción en la lingüística que, de nuevo, puede representarse por Jakobson y Benveniste. Consiste en señalar que el *vínculo* entre significante y significado en el *signo lingüístico*, o sea, en la *unidad* o *entidad* que se reconoce como *lingüística*, no es «arbitrario» sino «necesario»¹⁰. La crítica puede explicarse, en cierto modo, como un problema de «léxico» y, por tanto, como un problema hermenéutico. Pues Saussure no postula que sea *arbitrario* el vínculo en el sentido de que la «unión» de significante y significado podría ser cualquiera que se «pactara», sino en el sentido de que esa *unión* dada y reconocida no tiene más «naturaleza» que la constatación de que es esa y no otra.

conducir a reequilibrarlo creando una oposición nueva en otro punto. Cada lengua ofrece a este respecto una situación particular, en cada momento de su historia», Benveniste, E.: «Coup d'œil sur le développement de la linguistique», *Problèmes de linguistique générale*, 1, cit., 23. Por otro lado, nótese que decimos *de o en la lengua*, no en o del sentido, pues justamente es de todo lo que no sea *lengua* de lo que lo lingüístico se tiene que apartar para constituirse como ámbito autónomo.

⁸ De hecho, el latín tiene que reconocer una extraña categoría gramatical para ciertos casos que es, prácticamente, un concepto o categoría filosófica, el *singulare tantum* que, sin embargo, sí es en efecto *hecho lingüístico* para el latín. En la exposición se ha echado mano de esta noción para caracterizar el término *der Bestand* en Heidegger. Pero el alemán no tiene esa noción gramatical. Esta palabra es un singular y, sin embargo, refiere a una pluralidad. Jakobson no escoge por casualidad este ejemplo, pues resulta que, por lo general, las lenguas que conocemos utilizan la alternancia «singular» «plural» en un régimen que favorece la observación «ingenua» de Jakobson, a saber, el «singular» es el caso neutro o básico, mientras que el «plural» es el opuesto por añadir «marca» o «relevancia». Esto ocurre en algunas ocasiones con el morfema de género. En alemán hay neutro, masculino y femenino, pero en castellano es el masculino el que incluye al femenino en los casos que para el alemán habría neutro. Esto podría hacernos pensar que el caso femenino es *positivo*, pero entonces resultaría que la arboleda es una «chica» y que el senado es un «chico».

⁹ Cf. CLG, 100-102.

¹⁰ En Benveniste se encuentra en el trabajo «Nature du signe linguistique», en *Problèmes de linguistique générale*, 1, cit., 49-55; en Jakobson se encuentra en la sexta lección de su *Six leçons sur le son et le sens*, cit., 115-121.

Por consiguiente, el concepto de *arbitrariedad* (filosóficamente considerado) refiere a la ausencia de cualquier «motivación» de orden «real», «material» o «natural» en la unión (vínculo) de significante y significado¹¹, esto es, en la aparición de un signo lingüístico y que, por tanto, hace *homogéneos* a todos los signos lingüísticos¹². La crítica de Jakobson y Benveniste vuelve a poner sobre la mesa el problema del «extralingüístico» que aún debemos considerar, pues admitiendo la crítica, lo que ocurriría sería que tanto los *fonemas* como los *sememas* se identificarían como unidades independientes y, por así decir, observables sin consideración mutua. Esto no lo dicen ni uno ni el otro, pero es una contradicción que sobreviene al pretender leer la noción de *arbitrariedad* como designación de una suerte de «convenio aleatorio». Hay un rastro histórico de esta confusión en cierta traducción de un vocablo griego en Aristóteles que aparecerá más adelante (véase el apartado 15.2). De momento, notemos que, al pretender dar más fuerza al *vínculo*, dándole una suerte de «estatuto ontológico positivo», lo desvirtúan, precisamente porque la *virtud ontológica* del vínculo lingüístico es que no es nada, que no es cosa, y que, por tanto, es un aspecto solo *fenomenológicamente reconocible*.

El otro principio del signo que encontramos en el CLG es el que permite observar que cada uno de los elementos de los conjuntos se definen con respecto al resto de los elementos del mismo conjunto por *diferenciación*, cumpliéndose lo que en esta exposición se ha llamado principio de *relatividad*. Hay en este otro principio del CLG un problema que también señala Jakobson, especialmente en su quinta lección¹³, y que es de nuevo un problema dependiente de la necesidad interna de la lingüística de quedar referida a lo «extralingüístico» y, a su vez, verse en la imposibilidad de admitirlo a ultranza como parte inherente de sí

¹¹ «En cualquier caso, los conceptos de “significante” y “significado” muestran tener su función, y por lo tanto su justificación, en que sólo el juego recíproco de los dos planos permite reconocer en cada uno de ellos (a saber, en aquel desde el que en cada caso se remita al otro) entidades no “reales”. Y eso mismo, a saber, la distancia frente a lo “real”, es lo que en verdad expresa la conocida constatación del carácter “arbitrario” del vínculo por el que el significante es significante y el significado es significado; “arbitrario” quiere decir aquí ni más ni menos que: no motivado desde la “realidad” “natural” de aquello que haya de ser significante o, respectivamente, significado». Martínez Marzoa, F.: *Lingüística fenomenológica*, cit., 14.

¹² En el siglo XX, tanto el psicoanálisis lacaniano como los trabajos de Derrida y otros, han cuestionado el par *significante/significado*, hasta el punto de considerar la emergencia de *significantes a solas* como forma aún propia del fenómeno lengua. No voy a entrar en esta discusión. Digamos que los intereses de la presente investigación se posicionan en un estadio previo a esta problemática y, que este paso por la lingüística es obligado, pero no definitivo. Por otro lado, cierta conexión de la problemática que aquí me ocupa con el tratamiento (en parte) que de ella pudiera encontrarse en el psicoanálisis, así como un posible «diálogo» entre ambos, puede leerse en mi trabajo «Decaimiento o enfermedad del lenguaje. Un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis», en *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, N.º 2, 2016, 67-84 [en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=numero-2-julio-de-2016>].

¹³ Cf. Jakobson, R.: *Six leçons sur le son et le sens*, 97-113; pero continúa también en la sexta, 115-121.

misma. El principio al que Jakobson se refiere es el que postula el *carácter lineal* del aspecto *significante* del signo¹⁴.

Jakobson interpreta que según este carácter, para cada lugar o posición en una secuencia hablada (expresada) solo cabe un significante, nunca dos, es decir, no hay superposición para la aparición de los elementos significantes; de modo que el signo «se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) *representa una extensión* y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión*; esta es una línea»¹⁵; y de aquí que se utilice la noción de «secuencias» o «cadenas» para reconocer los hechos de habla. Esta intervención de la noción de «tiempo» determina, según Jakobson, el capítulo tercero de esta primera parte¹⁶, en el cual el asunto es la noción de «lingüística estática» y «evolutiva». En su primer párrafo se encuentra un eje de coordenadas que Jakobson también critica a colación de su oposición al carácter lineal del signo. Hay en esta equiparación un problema, de nuevo, de semántica, pues el eje de coordenadas no afecta a unos u otros elementos aislados, ni siquiera como tal a signos concretos, sino a sistemas de lenguas.

De todas formas, es interesante considerar la crítica de Jakobson. Esta consiste en señalar que, de hecho, puede ocurrir que, en un solo elemento significativo, por ejemplo, la /o/ de «canto», hay más de un elemento *fonemático*, a saber, el elemento que indica «tiempo verbal», el que indica «modo verbal», el que indica «diátesis», el que indica «número» y el que indica «persona». En nuestra exposición apareció esta cuestión como el cruce de dimensiones morfológicas, y en con respecto a esto (a pesar de que, justamente, en este punto Jakobson se contradice con la noción de «positividad» de los elementos gramaticales), tiene razón en este apunte. Sin embargo, el principio de Saussure no va contra esto, aunque Jakobson tiene razones para señalar algún problema importante en este principio. Sus razones emanan, precisamente de la noción innegociable para la lingüística de *estructura*, pues lo que acaba de hacer Saussure, al introducir este principio para la *entidad lingüística*, es volver a introducir lo «extralingüístico» en lo *lingüístico*, a pesar de que él lo hace para definir la noción estrictamente lingüística de *sintagma*¹⁷. El problema del eje de coordenadas no es la linealidad del signo, sino el de si es legítima la lingüística evolutiva¹⁸.

¹⁴ CLG, 103.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Cf., CLG, 114-140.

¹⁷ Cf., CLG, 171.

¹⁸ Noción que sí se supera al introducir, en el mismo CLG y en el mismo capítulo referido, la noción de *diacronía*. Por supuesto, el estudio de Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia*, discute y desarrolla las tesis de esta zona del curso hasta extraer una noción de diacronía que es tan *estructural* como la de *sincronía*.

Aun así, la crítica de Jakobson sí toca, insisto, el problema de lo «extralingüístico». Por de pronto, nótese que al introducir la noción de «tiempo» en la caracterización *lineal* del signo, aparece justamente lo que se dijo que se establecía en el vuelco entre Grecia y el Helenismo en el problema de la noción aristotélica de *chrónos*. Ocurre, entonces, que Saussure define uno de los principios del signo atendiendo a algo que, no siendo nada lingüístico (algo, por tanto, «extralingüístico»), interviene de modo decisivo en la constitución de la lingüística. Puesto que resulta innegable que solo hay *secuencias, cadenas o grupos sintagmáticos* (palabras) y, por tanto, *fonemas* y *sememas* (*lexemas, morfemas*) en los contextos de habla, en el caso de que ocurre esa sucesión «en el tiempo» y, por consiguiente, si, a su vez, se admite la noción de *continuo ilimitado* para la emisión de las secuencias. Digamos que, aunque lo que hace que haya un *sintagma* u otro no es tanto su sucesión temporal (que sería su aspecto «visible» y trivial), sino el que los hablantes se muevan ya siempre sobre el fondo del reconocimiento implícito del vínculo entre significante y significado, Saussure parece no poder evitar que esa linealidad (del concepto ordinario de «tiempo») sea un aspecto fundamental del signo. La lingüística se encuentra, así, con que tiene que asumir cierto *salto* para establecerse frente a lo «extralingüístico».

Este mismo *salto* tiene que admitirlo con respecto al problema de que, el aspecto «significado» del *signo*, refiere necesariamente a lo que con Heidegger llamamos *sentido*, a pesar de que la lingüística tiene que establecerse por fuera de ello. La crítica que hace tanto Jakobson como Benveniste a la noción de *arbitrariedad* toca precisamente este problema en lo siguiente. Ciertamente, toman esta noción desde un lugar que hermenéuticamente no es correcto en la lectura del curso, pero notan que el vínculo entre significante y significado (o sea, la ocurrencia del *signo lingüístico*) está en relación con el *sentido*. Se ha comentado en nota que hay lingüistas que parecen evitar este problema mediante la distinción de *designación* y *designado*. En cualquier caso, ya dijimos que esto solo retrasa el problema del *salto*. En otros casos se hace una distinción más fuerte entre el *sistema lengua* que cabría analizar desde la teoría y la *lengua natural* que utiliza elementos que están en la frontera de la lingüística como los *deícticos*¹⁹; en casos como estos el problema está más reconocido, precisamente por asumir la zona fronteriza de los estudios. Pero esto tampoco elimina el problema que, por lo que se ve, es inherente a la lingüística. ¿Hay alguna razón para que lo sea?

¹⁹ Sobre esto, que ya lo citamos, cf. Bühler, K.: *Sprachtheorie*, cit., 149-255.

11.2. Estructura y realización de la estructura

Antes de responder, nótese que se ha visto que la lingüística, después de la publicación, recepción y discusión con el CLG, asume que tiene que darse a sí misma su propio fundamento para cumplir con su estatuto de ciencia. Esto llevó a considerar la noción de *entidad lingüística* para diferenciar esta de otras entidades, digamos, de toda otra entidad. Ello implicaba que la lingüística reconocía algo externo a sí misma, pero luego se vio que también tenía que admitirlo, muy problemáticamente, como interno. Esto lo he llamado «salto». Ahora hay que volver sobre las definiciones provisionales de *lengua* y *habla* y, por de pronto, la noción de *lengua* es definida, finalmente, en el CLG, como *sistema de valores puro*²⁰.

Se puede interpretar que esto indica la imposibilidad de definir el objeto de estudio si no es considerando la noción de *estructura* en el sentido de la correspondencia biunívoca de los elementos ordenados por *oposiciones relativas* y, por tanto, de *estatuto negativo*, entre los planos o conjuntos *significante* y *significado*. La introducción de la noción de *valor* viene a hacer notorio que la *lengua* ocurre en la interrelación comunicativa de los hablantes²¹, por consiguiente, que se da un *valor* u otro a un *signo* por correspondencia tanto con el *sistema completo* como con esa interrelación comunicativa. Aquí se vuelve a percibir el problema del *salto*: ese *sistema*, por un lado, se describe como un conjunto de obligaciones cuya realización «fijada» se constata en la interrelación comunicativa, y a esto, en efecto, es a lo que podemos, ya sin provisionalidad, llamar *lengua*, a saber, un *sistema de valores*; a la vez, se define «algo» (lo *lingüístico*) frente a lo real (lo «extralingüístico»), para acto seguido integrar en ello eso «real» que se ha dejado fuera.

Por otro lado, el CLG llama *habla* a la *realización individual* de ese *sistema*, es decir, a cómo cada *hablante* se *vale* de él. En principio, el CLG opone estas dos nociones como irreductibles entre sí; la *lengua* es *estructura* y el *habla* es *realización*, esto es, el *uso* de los *hablantes*. Ocurre, entonces, que este par es tan codependiente como los que ya hemos visto. De ello resulta que la *lengua* no es sino en el (acto de) *habla*, y el *habla* no es sino *realización* de la *lengua*²².

²⁰ CLG, 155.

²¹ Saussure dirá que es un *hecho social*, pero dado que esto tiene una discusión muy amplia me quedo con la fórmula más neutra.

²² Ya se ha comentado en nota que el estudio de Coseriu «Sistema, norma y habla», critica esta división tan estricta y establece que la noción intermedia de «norma» es imprescindible para la lingüística. Ahora bien, para los intereses de este estudio, no es necesario entrar en esta discusión. Ya se ha adoptado la noción de *norma*, que es definida en el texto citado como un nivel intermedio de abstracción entre el *sistema* y el *habla* y que le permite criticar con cierto éxito el posicionamiento del CLG de que la lingüística tenga por su objeto de estudio solamente la *lengua*. Ahora bien, también hemos comentado que esta afirmación corresponde a los editores del curso, no a Saussure. Tullio de Mauro, en la nota 305 ya citada, dice lo siguiente sobre este problema de

Si el lenguaje se estudia desde esta *escisión*, entonces se constata que nada de lo que *uno* diga podrá ser más significativo (ni menos) que lo que diga cualquier otro, independientemente de que *uno* cometa ciertos errores gramaticales o que su «uso» (su *habla*) sea más estético o menos, o si en su «uso» hay intenciones que podrían calificarse de «morales» o «inmorales», etc. En todos los casos, la lingüística constata *habla*, con independencia de lo que se diga (y siempre que lo que se diga pueda ser comprendido de algún modo por otro). De esto se puede deducir ya que el CLG logra una definición autónoma de su objeto de estudio, de manera que una vez lo ha definido, todo «hecho» de lenguaje o, más bien, de *lengua*, puede ser considerado a la misma altura que cualquier otro, es decir, se establece un ámbito para cual cabe *objetividad*. Con esto, lo que se reconoce aquí es la misma ausencia de contenidos de antemano vinculantes de la que ya se ha hablado, y es de ello de lo que se sigue que, fenomenológicamente, esto se muestre como un *allanamiento del lenguaje*. Este *allanamiento* se presenta como constitutivo de la *escisión lengua/habla*, la cual responde a la exigencia que la lingüística tiene de reconocer, para su propia constitución, el concepto de *estructura* y, por tanto, que considere el lenguaje como *algo* que puede hacerse *objeto de estudio*, es decir, algo *dominable* y para la *dominación* de lo ente.

Una vez que el estudio del lenguaje supone la noción de *estructura*, no hay manera de que, desde ese estudio, se diferencien *vinculaciones concretas* a lo *dicho*. Esta imposibilidad de reconocimiento es consecuencia de que el *vínculo* entre significante y significado sea *arbitrario* y de que, en la *lengua*, o sea, en las *realizaciones* de *habla*, no haya sino *diferencias*. Pues ese carácter *arbitrario* del *vínculo* implica que, ahora, lo *a priori* es la ausencia de contenidos vinculantes con lo *dicho* (es decir, que no habrá, sea cual sea el caso, palabras *más o menos*

la oposición entre *lengua* y *habla*: «Es bien cierto que una buena parte de la lingüística de inspiración estructuralista ha creído que respetar a Saussure quería decir ignorara los desequilibrios del sistema, la dinámica sincrónica, los condicionamientos sociales, los fenómenos evolutivos, el lugar entre estos últimos y las diferentes contingencias históricas, todo el flujo de fenómenos lingüísticos de los cuales y gracias a ellos la lengua está formada. La adición de esta última frase [la última frase del CLG, 317] es el sello de una manipulación editorial de las notas sausserianas que recoge en particular la responsabilidad de la actitud exclusivista del estructuralismo, especialmente en las corrientes postbloomfieldianas de los Estados Unidos»; CLG, 476; Coseriu no pertenece a este grupo de lingüistas, sino que él sí considera legible todo eso que señala Tullio en el CLG mismo. El tipo de «oposición» que aquí se sigue entre *lengua* y *habla* se ajusta al primer tipo que expone Coseriu en su texto: «Si la oposición se establece entre *sistema* y *realización*, la *lengua* comprende sólo el *sistema*, y el *habla* todos los demás conceptos [*norma*, *norma individual*, *hablar concreto*; los cuales corresponde con niveles de abstracción en la consideración de los hechos lingüísticos], abarcando varios grados de abstracción (*normas* sociales e individuales) y el plano concreto del *habla* (...)»; op. cit., 101. Hay que advertir que, aunque se haga una división más amplia que permita hacer distinciones útiles para el lingüista, esto no afecta al hecho de que tiene que seguir admitiendo la oposición *estructura/realización*, que es la que marca este primer tipo. Esto quiere decir que, quizá, después de lo que se diga en el capítulo 16 y 17 habría motivos para discutir profundamente con Coseriu. Esto quedará para otras ocasiones.

cargadas que otras), o sea, *vínculo* al carácter *arbitrario*, esto es, *vacío* (de contenido) del *signo*.

Esto, como digo, es inherente a la propia constitución de la *escisión lengua/habla* en la medida en que implica que el reconocimiento de la irreductibilidad en el *habla* nunca es *a priori*, sino *contingente*, o sea, que esta es *realización* y (en principio) nunca, *estructura*. Esto no quiere decir que no se puede reconocer la *individualidad* inherente al *uso* que es el *habla*, sino que dicho reconocimiento no constituye más *vínculo* que el aspecto *negativo* (*vacío*) de estar referido a la *estructura* lengua a la que pertenece.

De lo dicho, se sigue que no podemos presuponer si uno se encuentre o no concernido por o vinculado a lo que *dice*. Pero, precisamente por eso, podemos asumir que siempre *es posible* que así ocurra. En otras palabras, *uno* siempre *puede*, en cualquier caso, estar concernido por o vinculado a lo que dice y, de hecho, es el *Faktum* de que siempre *pueda estarlo* lo que constituye la *forma* misma del *habla*, pues el *habla* consiste en que sea *ese* «uso» (esas palabras) y no otro (otras «palabras»), su «uso» de la *lengua*. Estamos notando, en esta exposición, algo que Tullio de Mauro dice explícitamente:

La distinción entre *lengua* y *habla* tiene un carácter evidentemente dialéctico (cf. Frei 1952²³): la *lengua* (tomada aquí igualmente como «esquema»: C. L. G. 21 n. 45) es el sistema de los límites (evidentemente arbitrarios y, por ello mismo, de origen social e histórico: C. L. G. 99 y s. v., 194 y ss.) en el cual se encuentra, se identifican funcionalmente (C. L. G. 150 n. 217) las «significaciones» y las realizaciones fonéticas del hablar, es decir, las significaciones y los fonemas de los actos de *habla* particulares; un sistema tal gobierna el *habla*, existe por debajo de ella; y es ahí que reside su única razón de ser (sus límites, es decir, la distinción entre un significado y otro, entre una entidad significante y otra, no depende de ninguna causa determinante inherente a la naturaleza del mundo ni del espíritu, o de la de los sonidos); de modo que podemos decir que la *lengua* no vive más que para gobernar el *habla*.²⁴

Ahora bien, dado que el compromiso de esta investigación es que ese «carácter dialéctico» no constituya tesis, esto mismo puede formularse todavía de otro modo utilizando ciertos recursos heideggerianos que se introdujeron en los tres primeros capítulos: dado que lo que ocurre cuando *hablamos* son las cosas en las que estamos (pre-)ocupados, estamos tan implicados en lo que *decimos* como en las cosas que nos (pre-)ocupan, de modo que, nuestras palabras, lo *dicho*, están tan *plenamente llenas* de *significación* (o *sentido*) y nosotros tan *plenamente vinculados a ellas* como *plenamente lleno* es el

²³ Frei, H. : «Langue, parole et différenciation», en *Journal de psychologie normale et pathologique*, N.º 45, 1952, 137-157.

²⁴ CLG, 420, cf. 420-422.

vaciamiento que hay que reconocerle, entonces, a la *arbitrariedad del signo*. Es, por tanto, la *plenitud* del *vaciamiento* inherente a la *estructura*, lo que hace al *habla* tan concretamente *irreductible*.

En el comienzo de los *Aportes*, leemos:

El título público debe sonar ahora necesariamente apagado y habitual e insignificante y suscitar la apariencia de que se trata de «aportes» «científicos» para el «progreso» de la filosofía.

La filosofía no puede ser anunciada públicamente de otro modo, puesto que todos los títulos esenciales se han vuelto imposibles a través del mal uso [*Vernutzung*; uso fallido] de las palabras fundamentales y la destrucción de la auténtica referencia a la palabra.²⁵

Que el «título público» (*öffentliche*) deba sonar «apagado y habitual e insignificante», es otro modo de decir que las palabras, por sí mismas, no tienen carga, es decir, no son contenidos de antemano vinculantes, sino *signos lingüísticos*. Esto conecta con un aspecto del vuelco entre Grecia y el Helenismo, a saber, la asunción como punto de partida de la palabra para el análisis de la esfera del lenguaje. Este punto de partida termina coagulando en lo que con la lingüística llamamos «entidad lingüística», y que se ha visto en este capítulo y el capítulo anterior. La noción de «palabra» se ve relegada por denominaciones más precisa, por ejemplo, por «grupo sintagmático de significado autónomo»²⁶.

Para Heidegger, por lo que sigue inmediatamente, la filosofía difícilmente podría llevarse a cabo en esta situación²⁷. Así, el que ellos se hayan vuelto imposibles se reconoce como algo que ocurre por el *uso fallido*. El vocablo es *Vernutzung*, donde el prefijo «ver-» indica un proceso con resultado final, que consiste en ornar, embellecer o enriquecer, y una acción falsa, incorrecta o defectuosa. Podemos decir, por lo que llevamos dicho, que este «uso fallido» de todas las «palabras fundamentales» responde a la situación misma, a que lo que implicó el vuelco al Helenismo es para nosotros plenamente obvio. Ello es interpretado por Heidegger como una destrucción o devastación de la referencia propia, auténtica, original, natural (*echte*), a la palabra, es decir, como algo «ocurrido»²⁸ a la relación de los hablantes con su *lengua*, o sea, a qué concepción

²⁵ GA 65, BzPh, 3, trad., 21.

²⁶ Sobre esta cuestión, véase lo que dice Derrida en *De la grammatologie*, cit., 42-64.

²⁷ De ahí que, quizá, él mismo se decidiera o arriesgara —si bien, sobre todo, en privado— por estrategias más osadas. No voy a desarrollar este asunto; puede verse, por ejemplo, en Borges Duarte, I.: «Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la filosofía*», en *Sileno*, Vol. 11, 2001, 43-52.

²⁸ Aquí «ocurrido» no mienta un acontecimiento particular sino el «qué ocurre» en cualquier caso, es decir, mienta a la situación misma.

tenemos de nuestro lenguaje, en la cual, las secuencias lingüísticas aparecen como *disponibles* para el *uso*²⁹.

11.3. Instrumento, vehículo y herramienta: la concepción moderna del lenguaje

Como se ha mostrado, el CLG representa el punto bisagra y, por tanto, de ruptura con cierta tradición anterior que supone, en efecto, que la lingüística tardomoderna tiene que enfrentarse al problema de encontrar un modo de delimitar su propia esfera, la esfera propiamente lingüística. Ciertamente lo logra, esto es, se logran definir las entidades lingüísticas, o sea, los *signos lingüísticos* y, con ello, la *lengua*, o sea, la *estructura*, y el *habla*, esto es, su *realización*. Pero, a pesar de ellos, la lingüística no rompe con la concepción del lenguaje que Heidegger señala como decadente, según la cual:

El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente. Y, a su vez, éste aparece en cuanto lo real en el entramado de causas y efectos. Nos topamos con lo ente como lo real, tanto al calcular y actuar como cuando recurrimos a las explicaciones y fundamentaciones de la ciencia y la filosofía.³⁰

Esta concepción del lenguaje como una cosa, como una herramienta, suele encontrarse en casi todos los primeros apartados de casi todos los estudios de lingüística general (en sentido amplio), ya sea definiendo al lenguaje directamente como la herramienta o el instrumento de o para la comunicación, o el vehículo para la transmisión de información (en sentido muy amplio), como la actividad o facultad humana, o como la *enérgeia*, es decir, como la *actividad generativa*, es decir, no solo productiva sino *creativa* especialmente presente en los «seres humanos». Sea como fuere, casi la mayor parte de los lingüistas

²⁹ Este carácter resulta todavía más evidente gracias a la implementación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, la nueva tecnología de telefonía móvil (los smartphones) y las plataformas, aplicaciones y programas de las redes sociales. Ya lo comentamos en el capítulo 3; es aquí donde la evidencia de todo lo que hemos venido diciendo se hace más explícita. La forma de lo que ocurre en esos incesantes intercambios, ese incesante bullicio comunicacional, está fundamentada por el *allanamiento* descrito. Quizá, lo que falte por describir sea la evidencia de nuestra pertenencia a esos aparatos de entre 4 a 8 pulgadas. Dado el carácter académico de este trabajo, no voy a emprender una descripción más detallada de lo que ocurre en este estar *volcado* (como descargado, *down load*) en los teléfonos o en las *tele*-visiones «inteligentes» (Smart-tv) de última generación. Valga solamente el dato de que todo pase por el filtro de Twitter, Facebook, Instagram y que el circuito de intercambio funcione como si de un mercado se tratase, en el que la «moneda» es el «like», el «share» o el «retweet» (algo así como re-tuiteo significa: *respondo* con lo mismo, a saber, un silbido de pájaro). Es más, donde *todo* tiene su *like*, su *share*, su *retweet*. Así, no es trivial que la mayoría de los líderes de estado actuales se comuniquen a través de Twitter y otras plataformas similares, un espacio de 140 caracteres en el que se condensa (o se vacía) el mensaje.

³⁰ GA 9, Wm, BH, 318, trad. 263. Para este capítulo, el texto de referencia de Heidegger es, sin embargo, la conferencia: *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, hrsg. Hermann Heidegger, St. Gallen: Erker Verlag, 1989.

asumen esta posición de manera más o menos implícita³¹ e incluso algunos elevándola a tesis y haciendo de ella programa. Este último es el caso de Karl Bühler, de quien tenemos una de las mejores exposiciones de la teoría de la comunicación que es, quizá, el modo explícitamente teórico de la formulación de esta concepción, la cual sería caracterizada por Heidegger como una «teoría técnica del lenguaje»³².

Pues bien, podemos decir que esta es la razón por la cual la lingüística no tiene más remedio que fundamentarse suponiendo o estableciendo implícitamente algo «extralingüístico», pues ella misma sigue asumiendo el lenguaje como una cosa, como *algo* que, por así decir, está ahí, como algo «externo», disponible, susceptible de objetivación, esto es, de *observación empírica, contingente*. Todo eso que no es *lingüístico*, sin embargo, forma irremediamente parte de las consideraciones lingüísticas, tanto por lo que respecta a que el conjunto significado siempre *refiere* y consiste en *referencias a cosas* (o sea, los significados siguen siendo *representaciones* en sentido moderno), como porque el conjunto significante no está sino formado por reconocimientos físico-matemáticamente observables. Lo que hace *lingüística* a la observación es, solamente, el reconocimiento de la *estructura signo*, la relación biunívoca entre elementos de ambos conjuntos, pero esta *estructura* solo es observable en el *habla*, a saber, en su *realización* que, en definitiva, siempre es *uso*, o sea, siempre está imbricada en todo eso «extralingüístico». El *habla* siempre está determinada, reconocida, por la misma lingüística, por encontrarse en esa imbricación, esto es, porque no es la *estructura*, el *sistema de valores puros*, sino su *realización*. Ya se ha visto, en el capítulo 2, en qué sentido, Heidegger, ya desde SZ, tiene argumentos para dar cuenta de cierta *secundariedad* para con esta concepción. En el capítulo 15, especialmente, se verá cómo lo que el capítulo 2 ha puesto de manifiesto supone *ya* la demostración de ese carácter *secundario*, que se seguirá explorando en los capítulos sucesivos.

La expresión «teoría técnica del lenguaje», con la que Heidegger caracteriza los desarrollos más radicales de la concepción moderna del lenguaje, aparece en la conferencia *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. En este contexto, resulta relevante lo que Heidegger comenta a propósito del texto de Norbert Wiener, *Hombre y máquina humana*:

³¹ Quizá es un caso algo excepcional Eugenio Coseriu quien, sin salir de esta concepción, se ocupa en cierto modo de ella y da noticia de esta manera de concebir el lenguaje. En sus textos pueden encontrarse momentos en los cuales lo que parece estar asumiéndose es, más bien, que el lenguaje es el *ahí* en el que siempre ya nos encontramos (y es notorio que este autor sí haya leído y cite a Heidegger). Si podemos considerar a George Stein como lingüista (pues quizá no es estrictamente eso), él también entra en esta excepción, aunque quizá con más fuerza que Coseriu, pero también debido a que sus textos suelen tener un carácter más ensayístico.

³² *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, cit., 26.

El proceso técnico de la retroalimentación [o: retroinformación] que está caracterizado por el circuito regulador, funciona igual de bien en la máquina – cuando no técnicamente superior–, que en el sistema de transmisión de información del lenguaje humano. Por lo tanto, el último paso, sino el primero, para explicar toda teoría técnica del lenguaje es “que el lenguaje no es una cualidad reservada exclusivamente al hombre, sino una cualidad que comparte, en cierta medida, con las máquinas desarrolladas por él” (Wiener, op. cit. p. 78³³). Un enunciado tal solo es posible bajo la condición de que lo propio del lenguaje se reduzca, es decir, se atrofie a la mera presentación de signos, a la mero información [o: reporte].³⁴

La teorización de Bühler antes mencionada es, a mi juicio, más cuidadosa y precisa que esta; en ella, se toma la noción de *organon* para denominar al lenguaje y se la describe asumiendo tres modos de referencia al «sentido»: «expresión», «apelación» y «representación»³⁵ que invitan a pensar que la cuestión directamente criticada por Heidegger refiere a la falta de asunción crítica de las teorías lingüísticas. En Bühler, los tres modos de referencia están referidos a una teoría del signo que asume las nociones de *estructura* y *realización* aquí consideradas³⁶ y, ciertamente, esa teoría no cae de modo tan fragante en la reducción y la atrofia de la que habla Heidegger en este texto por lo que refiere a los lenguajes computacionales. Inmediatamente a continuación del párrafo citado, Heidegger explicita a qué atrofia o reducción se refiere:

Mientras tanto, también la teoría de la información llega necesariamente a sus límites [o: limita necesariamente con una frontera]. Ya que “cualquier intento de hacer que una parte del lenguaje sea inequívoca (formalizándola en un sistema de signos) presupone el uso del lenguaje natural, aunque no sea inequívoco” (C. Fr. v. Weizsäcker, «Lenguaje como información»³⁷). Siempre queda la lengua «natural», es decir, la lengua no inventada y reservada [*bestellte*] primero técnicamente permanece, como si estuviera a la espalda de toda transformación técnica de la esencia del lenguaje.³⁸

Lo que definiendo es que eso que siempre queda, que permanece, digamos, a pesar de todo, solo es accesible mediante el trabajo de la lingüística tardomoderna, o sea, haciendo uso de lo que este trabajo logra. Ahora bien, esto no quiere decir que el objetivo sea hacer lingüística, sino que, más bien, se trata de asumir qué significa que ella sea imprescindible, esto es, se trata de entender

³³ Wiener, N.: *Mensch und Maschine*, Frankfurt am Main: Metzner Verlag, 1952.

³⁴ *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, cit., 26.

³⁵ Bühler, K.: *Sprachtheorie*, cit., 24-33.

³⁶ *Ibid.*, 33-48.

³⁷ El texto citado es «Sprache als Information», en *Die Sprache. Fünfte Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke*, München: Verlag R. Oldenburg, 1959, 70.

³⁸ *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, cit., 26-27.

qué concepción del lenguaje es la moderna³⁹. Pues sigue siendo a la Modernidad a lo que la lingüística pertenece.

Esto quiere decir que la lingüística tardomoderna es, a pesar de su ruptura explícita con lo anterior, dependiente de la metafísica en la que se inspira aquello con lo que rompe. En ese sentido, esta concepción, que ella misma, en tanto que ciencia, asume más o menos implícitamente en todo su desarrollo (sin que esto, por otro lado, impida nada a ese desarrollo), tiene como consecuencia la adopción de una serie de presupuestos sobre los cuales, más o menos críticamente y con más o menos fuerza (en función de con qué textos nos confrontemos), dan suelo a su propia fundación como ciencia y están en la base de que sea también nuestra lingüística el aparecer de un *allanamiento del lenguaje*, del cual, como se verá (y ya se está viendo), no solo no podemos prescindir, sino que resulta prácticamente imprescindible prestarle atención.

Estos presupuestos están enraizados en lo que implica el que el horizonte en el que nos encontremos sea, precisamente, el de la nihilidad, y todos ellos, como digo, son consecuencia de esta concepción del lenguaje. Una descripción más o menos reducida y simplificada de esta concepción consistiría en decir que, según esta, como ya se ha dicho, una secuencia lingüística *transporta, transfiere* o *vehiculiza* cierta «información» que es susceptible de ser *recibida*, lo cual supone, como se sabe, por un lado, alguien que «emita» y alguien que «reciba» y,

³⁹ En este sentido es como leo la aclaración de Heidegger a la noción de «lenguaje natural»: «Lo que se menciona aquí con el lenguaje [o: la lengua] “natural” –la lengua coloquial no técnica–, se lo llama en el título de la conferencia el lenguaje [o: la lengua] tradicional. Tradición no es la mera transmisión, es la salvaguarda de lo inicial, es la preservación de nuevas posibilidades de lo ya hablado por el lenguaje [o: la lengua]. Este mismo [o: esta misma] contiene y envía lo no-hablado. La transmisión [o: tradición] del lenguaje [o: la lengua] se lleva a cabo por el lenguaje mismo [o: la lengua misma], de tal manera que para ello él [o: ella; la lengua] le reclama al hombre que desde el lenguaje retenido diga de nuevo el mundo y con ello saque a la luz [*zum Scheinen zu bringen*], lo todavía-no-visto. Este es, sin embargo, el oficio del poeta», *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, cit., 27; las últimas frases, pero también parte de lo que a continuación se diga, se aclarará a lo largo de la Tercera Parte de este trabajo. En cualquier caso, hay que señalar que los términos que Ingebor Schüssler utiliza en su trabajo ya citado: «Le langage comme “fonds disponible” et comme “énénement-appropriement”», para establecer una suerte de maniqueísmo en la reflexión de Heidegger sobre el lenguaje parecen estar sacados de aquí. Sigo manteniendo la posición crítica con respecto a este trabajo porque si con «lenguaje natural» o «lenguaje cotidiano», e incluso con «lenguaje tradicional o transmitido» Heidegger pretende establecer un «lenguaje pleno» con respecto a otro «decaído», entonces, a mi juicio –pero fundamentado en el propio trabajo de Heidegger–, en ello no se estaría siguiendo estrictamente la observación fenomenológica. Mi lectura es que estos términos *describen* cómo la *lengua* siempre *queda pendiente* o como lo *no-perdido*, pero de manera que su *permanecer* y su *salvaguarda* es la otra cara de que haya un *allanamiento*, o sea, de que los otros recursos para referirse a esto mismo tengan carácter peyorativo. Por eso, «donde crece el peligro está también lo que nos salva»; en este caso, porque solo donde se *pierde*, digamos, toda la *experiencia* que cierto modo de estar en la lengua traía consigo (por ejemplo, la que tenían los griegos o los chinos antiguos, referidos en esta conferencia en las páginas 7-9), podemos *conservar* un espacio para la *interpretación*, para *hacer experiencia* (véase 6.4). Así, estos términos no serían los opuestos de «lenguaje técnico», sino sus complementarios, su otra cara, su «respectivos-contrarios» (*Gegenwendigen*, o *Gegnen*, que diría Heidegger).

por otro, un «código» y «algo codificable» que constituya la «información». No voy a hacer un análisis detallado que implicaría una discusión, por ejemplo, con Bloomfield⁴⁰ o (más extensamente de lo que se ha referido aquí) con Bühler⁴¹. Lo que se ha pretendido con la simplificación es que se atienda al hecho de que, sea como fuere, si se concibe el lenguaje como lo concibe la investigación lingüística, está implícito lo siguiente.

Se entiende que el «código» siempre es susceptible de ser «descifrado» sin perder nada relevante; en otras palabras, el *habla* de uno es *comprendido* por el otro en la medida en que también él *habla* esa *lengua*; en otras palabras, se entiende que hay (la posibilidad de) *traducibilidad exhaustiva interlingüística*. Esta noción no solo presupone la posibilidad de hacer *traslaciones* de una *lengua* a otra, sino la posibilidad de hacer, insisto, la *traducción* entre *hablantes*, esto es, de que *hablar* se identifique, en definitiva, con *entenderse* tendencialmente sin resto. En otras palabras, se presupone que siempre cabe que encontremos una equivalencia de correspondencias entre los conjuntos *significante* y *significado* para las secuencias de una *lengua* (lengua de partida) en otra (lengua de llegada). Evidentemente, se entiende que la equivalencia es variable, que hay margen de error (y quizá todo el empeño *técnico* de la traducción sea limar ese error), pero que siempre es posible, al final, resolverla, esto es, dar la secuencia relevante de una lengua en otra⁴². Este presupuesto hace peligrar la distinción entre *lenguas* y su clasificación por parentescos, en el siguiente sentido.

Su pesunción acrítica puede llevar a que una construcción intelectual que *opera* para que *funcione* la noción lingüística de *parentesco*, por ejemplo (o ejemplo paradigmático, más bien), el *indoeuropeo*, pase a concebirse como una «lengua primitiva» realmente existente de la cual emanan otras, hasta concebir

⁴⁰ Véase el capítulo segundo de su obra *Language* ya citada.

⁴¹ La formulación de Bühler es, insisto, mucho más refinada y potente: «en la estructura de la situación verbal tanto el emisor como autor del hecho del hablar, el emisor como *sujeto* de la acción verbal, como el receptor en cuanto interpelado, el receptor en cuanto *dirección* de la acción verbal, ocupan posiciones propias. No son simplemente una parte de aquello *acerca de lo cual* se produce la comunicación, sino que son las partes de ese intercambio, y por eso es posible en último término que el producto intermedio del fonema descubra una peculiar relación de signo respecto a uno y otro»; *Sprachtheorie*, cit., 31, trad. 72-73; lo cual se acerca bastante a lo que veremos en el capítulo 16 y 17.

⁴² No voy a ocuparme de este presupuesto que implicaría otra investigación para la cual habría que acudir, entre otros lugares al texto de Walter Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzung* (en *Gesammelte Schriften Band IV. I-II. Kleine Prosa / Baudelaire Übertragungen*, hrsg. v. Tillman Rexroth, 9-21); para una introducción a la «ciencia de la traducción», véase: Koller, W.: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979. Además del estudio de George Steiner, *Después de Babel*, ya citado, véase también: Gómez Ramos, A.: *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid: Visor, 2000; Sallis, J.: *On Translation*, Bloomington: Indiana University Press, 2002; del mismo: «Heidegger como traductor», trad. Mercedes Sarabia, en *Sileno*, Vol. 11, 2001, 75-79; asimismo, vuelvo a referir el estudio de Parvis Emad: *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, ya citado. Puede verse un conjunto de textos sobre el asunto a lo largo de la historia en Störig, H. J. (Hrsg.): *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

que todas las lenguas emanan de una sola⁴³. Esta concepción demostraría que la *traducción* es siempre posible, porque el ejercicio de traducir se fundamentaría en este parentesco último de todas las lenguas con todas las demás. Si esto fuera cierto, ello obligaría a decir que solo hay una *lengua* de la cual se conocen muchas *realizaciones*.

Esto último obligaría también a decir que tampoco hay la *realización* frente a la *estructura*, sino que, más bien, unos u otros no han llegado a interiorizar o *generar* todas las estructuras (gramaticales) que, en el fondo, o sea, profundamente, ya tienen. En cierto modo, esto late tras la pretensión de una gramática universal, del tipo que sea⁴⁴, y es un modo de formular lo que filosóficamente se conoce como la indistinción que implica el postulado del «Uno-todo de lo ente»; la noche en la que todos los gatos son pardos y en la cual, por tanto, no caben *diferencias*, luego tampoco contingencias irreductiblemente concretas, pero tampoco conocimiento como tal.

Junto a todo esto, se encuentra también, como presupuesto de la concepción moderna del lenguaje que comparte la lingüística, la posibilidad de que la teoría lingüística se exprese (como la *ciencia*) de modo universal y neutro y que su expresión lo sea, entonces, de todo lo que hay⁴⁵. Como parte de ello, la lingüística sería, a su vez, *tecnología del lenguaje*, es decir, su estudio estaría *emplazado* en el *Ge-stell*, como ya se ha insinuado en la expresión heideggeriana «teoría técnica del lenguaje». La lingüística es tanto más «teoría técnica del lenguaje» o *tecnología del lenguaje* cuanto más se proponga la meta de dar cuenta de las lenguas (de todas) y del lenguaje en general por mor de una perfección en la comunicación. A pesar de que esta meta solo esté planteada en un nivel sumamente implícito, en ese nivel, la lingüística está siendo máximamente consecuente con la concepción moderna del lenguaje. Debido a esa coherencia, a la lingüística le pertenece el presupuesto de que, en última instancia, fuese posible una comunicación sin resto, una conversación sin malentendidos y que los esfuerzos de ella fuesen implementar tal conversación.

⁴³ El manual de Francisco Rodríguez Adrados *Lingüística Indoeuropea I y II*, Madrid: Gredos, 1975, que luego fue ampliado en colaboración con Alberto Bernabé y Julia Mendoza como *Manual de Lingüística Indoeuropea. Vol. I. Prólogo, introducción, fonética; Vol. II. Morfología nominal y verbal; y Vo. III. Morfología: pronombres, adverbios, partículas y numerales. Sintaxis. Diferenciación dialectal*, Madrid: Clásicos Editorial, 1995, 1996, 1999; ha sido un texto de estudio fundamental para este trabajo; este apunte crítico no puede ser considerado, en ningún caso, como una enmienda a la totalidad, ni siquiera como una pequeña adenda porque, de todas formas, la consideración de Rodríguez Adrados no es, como tal, filosófica, sino lingüística y, en este sentido, no se está discutiendo con ello.

⁴⁴ Ya sea la que plantea Chomsky como *gramática generativa* (cf. *Aspects of the Theory of Syntax*, cit.), o la *teoría del lenguaje general* que plantea Hjelmslev (cf. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, cit.).

⁴⁵ Puede decirse que, a grandes rasgos, esto es lo que intenta el *Tractatus* de Wittgenstein.

Pero todos estos presupuestos se sustentan, finalmente, sobre uno que, en cierto modo, es fenomenológicamente primario, a saber, aquel para el cual las secuencias lingüísticas mínimas aceptadas cumplen el «modelo oracional» (un conjunto ordenado de *sintagmas* que presupone la homologación entre sí de todo lo que cotidianamente se llama «palabra», como ya se ha visto), es decir, que el enunciado es la forma cero de *decir*, la forma que se presupone como «normal», como el patrón lingüístico básico. En otras palabras, se presupone que, en general, nos expresamos tal que, cuando no hay ninguna marca, cuando nada tiene que ser señalado, lo que hemos hecho ha sido proferir una oración que cumple cierto modelo básico descriptible, de manera que es el no cumplimiento de este modelo lo que se reconoce como *marcado*.

Una vez que se han expuesto los conceptos fundamentales de la lingüística tardomoderna y que se han referido los presupuestos de esa «refundación» como parte de la concepción moderna del lenguaje, puede darse una definición somera de lo que se ha querido decir a lo largo de toda la exposición con la expresión «lengua moderna» o «lenguas modernas». Con esta expresión (en singular), me refiero, pues, al acontecer de estos presupuestos en la medida en que la concepción que rige es aquella que entiende de antemano el lenguaje como una herramienta, un instrumento, etc., por tanto, como un posible objeto de estudio, cuando «objeto de estudio» refiere a la discriminación de un ámbito o de una esfera de lo ente que una u otra disciplina científica lleva a cabo en su propia constitución. Como parte de esto mismo, una «lengua moderna» siempre se entiende a partir del presupuesto del «modelo oracional» (que se sacará a la luz en el capítulo 12), del presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística y del presupuesto de que su explicación última, o sea, su gramática, puede hacerse desde una teoría universal, es decir, que sea válida tanto para cualquier lengua; con este sentido se utiliza, asimismo, la expresión en plural.

Esto implica que «lengua *moderna*» (lo que el adjetivo añade) no es una mera delimitación historiográfica de unas lenguas (que, por su puesto también), sino una delimitación o caracterización *histórica* (en el sentido fuerte con que Heidegger utiliza la noción *Geschichte*)⁴⁶. Con este sentido fuerte, no se delimita solamente unas lenguas con respecto a otras, sino, sobre todo, la constatación de que las lenguas solo *aparecen*, en la Modernidad, bajo los presupuestos (los que

⁴⁶ Encuentro en el curso *¿Qué significa pensar?* de 1951/52, lo que con recursos ganados desde la lingüística se acaba de formular. Allí –a colación de un extenso comentario al *Zarathustra* de Nietzsche, y donde se nos está argumentando que a Nietzsche no solo hay que (aprender a) ganarlo, sino también (aprender a) perderlo, y primero lo uno que lo otro– dice Heidegger: «Porque en el pensar de Nietzsche viene al lenguaje lo que ahora es, pero viene a un lenguaje, en el cual hablan los dos mil años de la tradición de la metafísica occidental, viene a un lenguaje, que todos nosotros hablamos, que Europa habla, solo que muchas veces traducido, desgastado, allanado, usado torticeramente [*vernutzt*: gastado o malgastado] y sin fondo [*hintergrundlos*: sin suelo, sin fundamento]», 81.

se acaban de ver) de aquellas que son *modernas*. La expresión indica, pues, cómo todas las lenguas «naturales» (o «vivas») tienden a adaptarse al modelo que cumplen las «lenguas modernas», esto es, el modelo que se establece mediante la institucionalización de las gramáticas de esas lenguas a partir de los presupuestos implicados en la concepción moderna del lenguaje.

Estos presupuestos, como se ve, fundamentan la construcción de la lingüística, pues ellos mismos son consecuencia de la *metafísica moderna de la subjetividad* que hay como *fondo* de la noción de *ciencia* bajo la cual la lingüística se inscribe. Pero, como también se ha ido insinuando, ellos mismos deconstruyen los conceptos que le sirven a la lingüística de fundamentación⁴⁷. Especialmente, la diferencia entre *estructura* y *realización* y la noción de *signo lingüístico* como reconocimiento *estructural, fenomenológico*.

Así, llamo *allanamiento del lenguaje* a la concurrencia de estos presupuestos en la concepción moderna del lenguaje y, por ello, interpreto este *allanamiento* como el sentido que tienen en Heidegger las expresiones ambiguas para calificar esa concepción. Utilizo esta expresión porque el *allanamiento* es *efectivo* en todos los sentidos que se señalaron en 7.3, ya que, a pesar de que los presupuestos fundamentales de la lingüística son los que desfondan sus fundamentos, la fundación de la lingüística y sus conceptos fundamentales (véase de 10.2 a 11.2) son imprescindibles para la comprensión de la esencia del lenguaje (capítulo 17). Esto pone de manifiesto el carácter secundario de la lingüística, pero también muestra que el ejercicio de liberación del lenguaje de la gramática y la lógica consiste precisamente en esa mostración. Ahora bien, para que esta esté suficientemente iluminada, me centraré, en lo que sigue, en el presupuesto fenomenológico primario, a saber, el del modelo oracional, mostrando que, en efecto, es fundamental y, mediante Heidegger, que su carácter secundario saca a la luz la secundariedad de la lingüística misma. Este presupuesto, como se verá, está enraizado en nuestro *horizonte*, tal como se describió en la Primera Parte, y

⁴⁷ Esta idea se la ha encontrado defendida en la primera parte del texto de Derrida *De la grammatologie*, 11-142, cit., pero también atraviesa el núcleo de *L'écriture et la différence*, cit., y es una parte fundamental de la discusión que puede encontrarse en *Marges de la philosophie*, cit., especialmente en «La différence», 1-29, «Le circle linguistique de Génève», 165-184, «La forme et le vouloir-dire», 185-207 y «Le supplément de couple», 209-246. Aunque sea con estos textos con los que, mediante Heidegger, se discute de fondo, este trabajo, como se apuntó en el apartado 0.2 de la Introducción, solo pretende poner los primeros «pilares» para esa discusión y no desarrollarla hasta sus últimas consecuencias. Por otra parte, el que la discusión sea con Derrida, pero también, por ejemplo, con Foucault en *Les mots et les choses*, cit., (especialmente con los capítulos «II. La prosa del mundo», 32-59, «IV. Hablar», 92-136 y el «VIII. Trabajo, vida y lenguaje», 262-313), no quiere decir que se pretenda rebatir lo que uno u otro defienden, sino *confrontarlo* y, sobre todo, interrogarlo, lo cual supone siempre que se asume la deuda tanto con los autores como con su recorrido. Creo que esto ocurre en la discusión que mantiene Agamben en *El lenguaje y la muerte*, cit., pero también en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura de occidental*, cit.; véase, especialmente la segunda parte: «En el mundo de Odradek. La obra de arte frente a la mercancía», 67-113 y la cuarta: «La imagen perversa. La semiología desde el punto de vista de la Esfinge», 226-266.

justifica, asimismo, la definición que se ha dado de «lengua moderna» y «lenguas modernas». Pues bien, veamos, en primer lugar, de dónde viene ese presupuesto.

CAPÍTULO 12

PUNTO DE PARTIDA: EL «MODELO ORACIONAL»

12.1. Oraciones que *sañalan* y oraciones que *muestran*

En el capítulo 9 vimos que el surgimiento de la *gramática*, como parte del fenómeno *cultura*, era uno de los sentidos de las expresiones ambiguas que Heidegger emplea para describir la concepción moderna del lenguaje, lo cual, tras el capítulo 10 y 11 hace referencia a cómo tiene lugar en general la *lengua* en la Modernidad. Este surgimiento era una manera de descripción del hundimiento interno de la Grecia antigua y el surgimiento del Helenismo. Se esbozó un análisis de este surgimiento y se sostuvo que tenía como resultado la segregación de la esfera del *decir* como independiente de otras. Esta separación respondía a la consolidación de la comprensión de la semántica básica del *lógos* como «enunciado» a partir de los comentarios a los análisis aristotélicos, los cuales, todavía, pertenecían a la situación griega. Heidegger hace referencia a esta situación, marcando las diferencias con la nuestra, en el curso de 1944 *Logik. Heraklit Lehre vom Logos*:

En el título ἐπιστήμη λογική, la palabra λόγος significa lo mismo que «enunciado»: λέγειν τι κατὰ τινος, «señalar algo sobre algo». En el λόγος, en el enunciado, lo esencial es el decir en el sentido de hacer manifiesto, de dejar ver y aprehender cada ente como es. El decir traza, expone, pone delante de nosotros y para nosotros lo dicho y lo que se muestra en lo dicho. En el λόγος, en el enunciado, lo esencial no es el decir en el sentido de hablar y de la comunicación hablada. Esto evidencia que, en su propio significado, la palabra griega λόγος nada tiene que ver inmediatamente con lenguaje y habla. En lo siguiente [estamos todavía en el párrafo 2 del curso] se nos mostrará en qué medida eso es así y qué resulta de ese hecho para la esencia del λόγος y el conocimiento en su esencia, pero también para el desconocimiento de su esencia y, consecuentemente, para la procedencia de la «lógica» y su papel y sus límites. Tendremos que tener presente, sobre todo, cuándo y cómo las palabras λέγειν y λόγος desembocan en el significado irrefutable de decir y enunciar, a pesar de que el significado originario no incluye la referencia al decir y al lenguaje.¹

Ese significado originario es el «reunir o juntar separando» que se desarrollará a lo largo del curso, mientras que el «cuándo» y el «cómo» de ese

¹ GA 55, *Heraklit*, 215, trad. 238-239.

surgimiento lo data Heidegger en Platón y Aristóteles, pero ya se ha hecho notar que, desde la lectura que aquí se asume, esta referencia es más bien a la interpretación de ambos², la cual se vuelve canónica y determina el pensar de la Edad Media y luego el de la Modernidad³.

Así, el apartado 9.3.5 terminó señalando que el vuelco de la situación griega hacia el Helenismo implica, por ejemplo, que una diferencia marcada por Aristóteles en el *lógos* (todavía el *decir* en el sentido del *juntar-separar* en general⁴) con vistas a atender al «en qué consistía» ese aspecto de la *cuestión*⁵ (distinguiendo, con ello, tipos de *decires* en este sentido fuerte), pasa a consolidarse como algo que se dirime en las oraciones. Esa diferencia es la que se marca con *semáinein* y *deloîn* (señalar y hacer ver). Aristóteles logra señalar esta distinción con éxito, o sea, distingue que en el *lógos apophantikós*, siendo, de todos modos, un *lógos semantikós*, acontece la distinción entre el *desocultamiento* u *ocultamiento* de las cosas. Esta distinción supone una clave fundamental para la pregunta por el acontecer en general, esto es, para plantear

² A mi juicio, esto tiene su sostenibilidad en el propio Heidegger, a pesar de que él mismo afirme que es con Platón y Aristóteles cuando comienza el «olvido del ser», y ello en la medida en que él mismo, en la etapa de SZ, llega a esta significación del *lógos* como un «juntar-reunir separando» de la mano de la especificación temática aristotélica según la cual el *lógos* consiste en *sýnthesis* y *diáiresis* (composición y separación); cf. GA 21 LFW, 135 y ss.; así, en SZ se lee: «Aristóteles tuvo una comprensión más radical [que Platón, comentado en la línea anterior]: todo *lóγος* es, al mismo tiempo, *σύνθεσις* y *διαίρεσις*; no, disyuntivamente, o bien lo uno –en cuanto “juicio afirmativo”– o bien lo otro –en cuanto “juicio negativo”»; 159, trad. 170.

³ Al hilo de la nota anterior, hay que señalar que, incluso, aunque Heidegger diga aquí o allá que es con el pensamiento de Platón y Aristóteles cuando la metafísica se pone en marcha, él mismo, en otros lugares, aclara que de todas formas el pensamiento de ambos se mantenía en el mundo griego, así como que es debido a que ellos llevan a cabo su reflexión, por lo que el mundo griego, como ya se ha argumentado, termina: «No cabe duda de que gracias al pensamiento de Platón y las preguntas de Aristóteles se lleva a cabo un cambio decisivo en la interpretación de lo ente y el hombre, pero aún está encerrado dentro de la comprensión fundamental de lo ente propio del mundo griego. Dicha interpretación es precisamente como lucha contra la sofística y en dependencia con ella tan decisiva, que se convierte en el punto final del mundo griego, un final que colabora indirectamente en la posibilidad de preparación de la Edad Moderna. Es por eso por lo que, más tarde, no sólo en la Edad Media, sino a lo largo de toda la Edad Moderna, el pensamiento platónico y aristotélico pudo pasar por ser el pensamiento griego por antonomasia y todo el pensamiento preplatónico por una mera preparación para Platón. Esta larga costumbre de contemplar el mundo griego a través del tamiz de una interpretación moderna y humanista nos impide pensar el ser que se abría a los antiguos griegos en lo que tiene de propio y extraño»; GA 5, Hw, DZW, 103, trad. 83 (modificada).

⁴ Que todavía para Aristóteles significa un *decir* que es *decir* cuando *dice algo* y si no, no, esto es, que para Aristóteles supone un recurso para describir la situación, el fondo sobre el que siempre se está en Grecia y, en este sentido, es un «juntar-reunir distinguiendo o separando» en tanto que *dejar aparecer las cosas ateniéndose a su irreductibilidad*.

⁵ Pierre Aubenque ha mostrado que la *cuestión* en Aristóteles, sea cual sea el concreto asunto del que se está tratando en este o aquel momento, es la *cuestión* del ser, en la medida en que ninguna *epistême* (ningún *saber habérselas con*) *sabe habérselas* o *conoce* sus propios principios fundamentales, de tal modo que toda investigación acerca de una u otra *epistême* debe estar precedida, ya que lo supone, de una investigación sobre la *epistême* de esos primeros principios, los cuales son aquellos que se mencionan cuando se usa el «verbo» (ya sabemos que esta categoría es posterior, que todavía cabe defender que en Aristóteles el *rhêma* es algo más que el ya heleno *verbo*) «ser»; cf. Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, cit.; en concreto: 206-250.

la pregunta ontológica⁶. Pero con ello, el *lógos* pasa a significar, sin más, «oración» en la medida en que este *lógos apophantikós* pasa, muy poco tiempo después, a ser traducido por proposición enunciativa. Una vez dado este *vuelco*, la distinción ya no tematiza lo «en cualquier caso supuesto» (lo *ontológico*), sino una distinción entre «tipos de oraciones», aquellas que meramente *significan* y aquellas que *determinan*.

Esa distinción entre tipos de oración podría esbozarse del siguiente modo: las *oraciones* que «señalan» (o significan) son aquellas en las cuales lo que aparece en ellas no tiene porqué poder dirimir lo que en ellas acontece, mientras que, en aquellas que «hacen ver» (o determinan), sí se puede. Estas últimas, por supuesto, pertenecen también a la primera clase. Lo que las diferencia es que en estas hay, se da, *mostración*, esto es, *apóphansis*.

Tanto unas como otras presuponen que el enunciado, la oración, es eso que ocurre siempre que ocurre *decir*, luego que *decir* significa primariamente *enunciar*, proferir *oraciones*. Dicho de otro modo, *decir*, *légein* y, por tanto, el *lógos*, deja de ser un término para referirse al «de qué va la cosa», a «lo ontológico», para designar una esfera específica entre otras. Una vez dado este primer momento, podrá dirimirse si en una oración en concreto hay un *deloûn*: una *oración* o *enunciado* que *muestra* algo, es decir, un «hacer ver» una *distinción*, o sea, una *determinación*; o solo un *semaínein*: una *oración* o *enunciado* que *señala* a aquello en lo que estoy imbricado, o sea, que meramente *significa*, pero que deja sin explicitar, sin determinar, lo que se muestra en ello.

Este vuelco implica que tampoco se distinguirá el carácter ontológicamente primario de la *apophánsis*. Uno y otro carácter se diluyen en la presunción de que, en cualquier caso, siempre que se trata de *decir* hay de fondo un «enunciado», lo cual implica una estructura básica que se entiende como lo obvio, pero de la cual no se sabe en qué consiste. La interpretación que se propone aquí defiende que uno de los esfuerzos de lectura heideggeriana sobre los textos de Aristóteles va en la línea de sacar a la luz esa primacía ontológica del *lógos apophantikós*, que permite distinguirlo del *semantikós*, de tal modo que se muestre que la comprensión ordinaria del «enunciado» (a saber: base de todo *decir*) se fundamenta en ese vuelco, el cual consiste en que uno de los dos lados de la distinción (el *apophantikós*, donde se dirime la verdad y la falsedad⁷) se imponga sobre el otro (el *semantikós*). Así, también el *semantikós* se comprenderá desde el *apophantikós*, a pesar de constituir la clase o el tipo más abarcante. Esta superposición será la que conlleve, primero, la homologación de ambos tipos de *lógoi*, o sea, el que todo *decir* se atenga al «modelo oracional», y

⁶ Cf. GA 29/30, GM. W-E-E, 442-452.

⁷ No nos ocuparemos expresamente de esto, pero cf. GA 21, LFW, 162-195.

luego el que se pierda la *diferencia* (de carácter ontológico) entre el *lógos apophantikós* y el *semantikós*; al perderse la diferencia, simplemente deja de haber dos lados, todo pasa a ser o considerarse, sin más, oración.

A partir del momento en el que se trata de tipos de «enunciado» (en el Helenismo), ni uno ni otro serán un lugar desde donde atender a eso que en Grecia es *cuestión* (lo que Heidegger llama *Seinsfrage*), sino que pertenecerán irremediabilmente a la esfera independizada del *decir*, o sea, del lenguaje (el cual podrá empezar a ser considerado como un «objeto» de investigación). El curso de *Lógica* de 1925 es uno de los lugares donde Heidegger logra mostrar la primacía ontológica del *lógos apophantikós*. En este curso podemos entrever eso que se pierde precisamente porque lo que se impone en el decir es el «modelo oracional», aunque el reconocimiento explícito de eso perdido, por parte de Heidegger, sea muy posterior. Eso perdido es, como ya hemos insistido, toda la situación griega, la cual, todavía Aristóteles pretendía poner en primer plano y, precisamente porque lo consigue, *dice* la situación contribuyendo a su propio hundimiento⁸. Como ya se ha dicho, Heidegger coloca este final de la Grecia arcaica y clásica en Platón, y más que atender al surgimiento de la gramática, atiende al de la lógica⁹. Sin embargo, como se puso de manifiesto, «gramática» y

⁸ El reconocimiento de eso perdido lo encuentra Heidegger en la imposición de la lógica como interpretación del *lógos*: «¿No podría ser que “la lógica” es lo que se pierde de la esencia del *λόγος*? ¿No podría ser conducida esta pérdida hasta el punto de que justamente “la lógica”, aunque surgida como conocimiento del *λόγος*, no hace más que ejercitar la incomprensión del *λόγος* y, en su dominación, suspender toda meditación más originaria del *λόγος*, de manera que toda otra meditación del *λόγος* fuera de lo “lógico” parece inevitablemente impropia? No se tiene un único fundamento para garantizar que la “lógica” sea la única meditación propia y conforme al *λόγος*. Al contrario, tenemos razones para afirmar que precisamente “la lógica” no sólo detiene, sino que ha impedido e impide todavía el despliegue esencial del *λόγος*». GA 55, *Heraklit*, 232, trad. 256. Por otro lado, el que todavía en la etapa de SZ no se asuma hasta sus últimas consecuencias esta pérdida está en conexión con que todavía se pretenda que pueda encontrarse «el carácter original de ser del objeto» (GA 21, LFW, 159, trad. 132) en sentido positivo. Ya se ha defendido en la Primera Parte de esta investigación que, desde la propia construcción sistemática de Heidegger del «para qué» y el «por mor de», manteniendo el sentido de ambas expresiones en relación con ese «carácter original de ser» de las cosas, este no puede acontecer en construcción positiva, sino que termina refiriendo solamente a la mostración desde el discurso filosófico del intrínseco carácter secundario de nuestra situación histórica. Aquí se seguirá insistiendo en ello y se volverá sobre este argumento.

⁹ «Desde Platón, es decir, desde el comienzo de la metafísica, comienza igualmente la determinación de la esencia del pensar que se llamó “lógica”. No solamente el nombre “lógica” (*ἐπιστήμη λογική*), sino también la cosa que recibe ese nombre procede de la “escuela” de Platón, y fueron esencialmente desarrolladas por Aristóteles, su mejor discípulo. La “lógica” es un derivado, para no decir una deformación [*Mißgeburt*: criatura deforme] de la metafísica. En el caso de considerar la propia metafísica una deformación destinal [*Mißgeschick*: percance, contratiempo] del pensar esencial, la lógica sería entonces una deformación de una deformación. En esta procedencia podrían esconderse, quizás, las curiosas consecuencias seguidas e instaladas por la propia “lógica”. Pero ¿con qué derecho hablamos de manera tan “despreciable” de la “lógica”? Aunque el discurso anterior de la “deformación” y de la “deformación destinal” sólo considere lo deforme en un sentido esencialmente histórico, y no en el sentido superficial de la historiografía, según la apariencia, se mantiene aún un sentido de degradación. Todavía, asimismo en el contexto en que se afirma tal deformidad, no se puede pasar por alto que en todas partes estamos ligados a “lo lógico”»; GA 55, *Heraklit*, 113-114, trad. 135-136 (modificada). De

«lógica» se copertenecen; son dos maneras de apuntar a lo mismo. Este «lo mismo» voy a considerarlo en lo que sigue atendiendo a la consolidación del «modelo oracional» implicada en el vuelco de Grecia al Helenismo, esto es, el que sea en el enunciado donde se dirima la verdad y que sea dicha estructura la que la lingüística asume como básica a la hora de explicar la realización de la lengua. Atenderemos a algunas cuestiones que se señalan en el curso de *Lógica* de 1925, pero antes, falta preguntar, ¿qué significa «modelo oracional»?; no ya solo para Heidegger o para unos u otros autores de la historia de la filosofía, sino qué puede significar para nosotros.

12.2. El ineludible *punto de partida*

Parte de la exposición que a continuación se llevará a cabo aparece en el parágrafo 16 del capítulo cuarto del curso *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*¹⁰; la intención en dicho parágrafo es mostrar cómo se ha tratado

nuevo, la cuestión de aquellas palabras cargadas negativamente, en este caso «deformación» (*Mißgeburt*) y «deformación destinal» o «percance» (*Mißgeschick*), vuelven a aparecer reconocidas en su ambigüedad limando la aspereza que implica utilizarlas, pero reclamando el aspecto, de todos modos, peyorativo. Se vuelve a leer esta ambigüedad cuando en el curso del año siguiente, *Logik. Heraklit Lehre vom Logos*, se hace esta apreciación: «Se anuncia, a veces, un recelo [o: sospecha, *Verdacht*] contra la “lógica”, aunque sólo sea un recelo [o: sospecha] contra su utilidad, lo que, por cierto, constituye un recelo exterior, pues algo sin utilidad puede ser inútil y, a pesar de ello, puede esto aún *ser*, pues incluso lo vano [*das Nutzlose*] puede ser una cosa más interminable o infinita [*unendlich seiender*] que todas las cosas útiles juntas. Detrás del recelo [*Hinter dem Verdacht*, en el sentido de: antes de considerar el recelo o la sospecha] de que la lógica es prácticamente inútil, aprendimos ahí cada vez el pensar correcto en el trato con las cosas y nunca a través de una lógica “abstracta”, sin embargo, detrás del miedo a la inutilidad de la lógica hay una consideración [*Bedenken*: reflexión, meditación, pero puede también significar “duda” y ello hace juego con el comienzo de la oración] más seria»; Ibid., 207-208, trad. 231 (modificada). Por una parte, se está dando cuenta del irremediable aspecto «negativo» que puede llegar a motivar a algunos a percibir la lógica como inútil; esta inutilidad tampoco es la primera vez que se señala, en la introducción del curso de 1928 sobre Leibniz, se lee: «Pero esta valoración de la lógica [*lógica formal*, a saber, aquella cuyo asunto no es este o aquel objeto sino el pensar en general, la forma misma del pensar, o sea, del que, en todo caso, siempre se esté considerando una u otra cosa] –quizá correcta en lo fundamental– se opone a una experiencia demasiado frecuente que no debemos callar: esta lógica obstinadamente propuesta por los profesores de filosofía no dice nada a los oyentes, no es sólo árida como un desierto, sino que deja al oyente perplejo; éste no encuentra ninguna relación entre esta lógica y su propia ciencia; y menos aún se hace evidente qué utilidad puede tener, a excepción de una fastidiosa y en el fondo indigna preparación de una materia de examen más o menos cómoda. Esta lógica técnica y escolar tampoco proporciona un concepto de filosofía; el ocuparse de ella deja al estudiante fuera de la filosofía, si es que no le aparta de ella». GA 26, MAL, 5, trad. 15. Al mismo tiempo, por otra parte, se constata el hecho de que incluso vista como algo inútil (con toda su negatividad), no deja de ser algo muy serio a considerar, tanto por el hecho de que se «sospeche» o «recele» de ello, como por el hecho de que detrás de la lógica misma haya todavía mucha más tela que cortar. Sobre la «más seria *Bedenken*» se volverá más adelante; no obstante, creemos que esta consideración se sostiene, al menos, por la inmensa dedicación de Heidegger a la cuestión.

¹⁰ GA 24, 252-292. El curso de 1928 sobre Leibniz (GA 26, MAL), también se ha considerado, aunque dados los temas que en él se tratan, así como el hecho de que la obra de Leibniz no ha podido entrar siquiera mínimamente en nuestro trabajo, esta consideración será más somera. A pesar de ello, como se apreciará en la exposición, también se apoya en lo que en este curso se dice. Por otro lado, tampoco se hará una crítica de la interpretación de Heidegger de

el problema de la «cópula» y el «enunciado» en el pensamiento moderno para mostrar la confusión que dicho tratamiento implica para la posibilidad de volver a plantear la pregunta ontológica. De este trabajo, lo que interesa aquí es que se logra mostrar cómo en la Modernidad eso que aquí se ha llamado «modelo oracional» es el *punto de partida* no advertido de los análisis que implican la concepción moderna del lenguaje, ya que ese mismo punto de partida es el que habría operado implícitamente (y confusamente, dirá Heidegger) para la pregunta por el ser¹¹. Así, lo que se va a exponer es cómo los caracteres de ese tratamiento de la «cópula» y el «enunciado» permanecen prácticamente intactos en la reconstrucción lingüística del problema. Con ello, lo que pretendo defender es que la refundación de la lingüística (capítulos 10 y 11), es la que genera que el «modelo oracional» adquiera definitivamente el estatuto de *punto de partida*, de *presupuesto básico*, de aquello siempre *obvio* (pero *confuso*, insistiría Heidegger) que había empezado a tener ya desde el Helenismo

La refundación de la lingüística no es simplemente otro punto de la discusión, sino el lugar en el que ya no hay más discusión, es decir, el momento en el que el «modelo oracional» se hace tan obvio y evidente que no solo resulta chocante señalarlo, sino que es difícil comprender qué alcance puede tener que ello sea así.

Si este es el caso, como pretendo defender con lo que sigue, quiere decir que la concepción lingüística del lenguaje es, al mismo tiempo, aquello que *oblitera* nuestra comprensión del lenguaje y lo que proporciona los medios (o, al menos, el camino) para que dicha comprensión pueda «experimentarse». Pues, precisamente, *atendiendo a* ello se muestra tanto su insuficiencia para la cuestión, como el hecho de que, de todas formas, el enunciado no pueda abandonarse¹².

los textos de Hobbes, Kant, Mill, Lotze y Husserl que en este párrafo están implicados, ni podré confrontarme con todos esos textos. Esa confrontación queda para otras ocasiones.

¹¹ «en la lógica y en la doctrina del ser griegas [más bien, atendiendo a lo ya dicho y lo que todavía se expondrá, *helenista*, no griega antigua], así como en la lógica tradicional hasta Husserl, es justamente el logos en el sentido de determinar el hilo conductor conforme al cual se pregunta por el ser, es decir, que el ente existe como objeto de una posible determinación, de una posible determinabilidad»; GA 21, LFW, 159-160, trad. 132.

¹² «Nos quedamos con la proposición enunciativa porque esta forma proposicional forma parte de la esencia del discurso cotidiano, y porque lo peculiar y al mismo tiempo tentador de esta forma proposicional sólo lo comprendemos realmente si somos capaces de avanzar a través de ella hasta algo enteramente distinto, sólo desde lo cual es comprensible la esencia de la proposición en este sentido. Con ello queda dicho que se trata de mostrar dónde está la propia estructura proposicional conforme a su posibilidad interna propia. Se trata de hacer visibles aquellas referencias en las que ya se mueve y se basa la proposición en cuanto tal, referencias que no las crea primero la proposición en cuanto tal, sino de las que ésta requiere para su propia esencia. Con este planteamiento, la proposición y el λόγος vienen ya a otra dimensión totalmente distinta. Ahora ya no son el centro de la problemática, sino lo que se desvanece en una dimensión que alcanza más allá». GA 29/30, GM. W-E-E., 440, trad. 364. Heidegger mismo, en este curso, GA 29/30, GM. W-E-E, 441, menciona los lugares de su propio trabajo publicado en los que ya

A su vez, esto implica que la caracterización heideggeriana de la *decadencia del lenguaje* es una expresión fenomenológica de cómo acontece la *lengua moderna* y de qué concepción del lenguaje lleva asociada. Dicho de otro modo, se reconocerá dicha expresión, como se propuso defender esta investigación, como un recurso para describir la configuración de la situación histórica en la que nos encontramos, el momento tardío de la Modernidad, desde un aspecto de ella misma.

Al desarrollar estas cuestiones quedaría justificada la lectura aquí propuesta de las expresiones ambiguas de Heidegger para calificar la concepción moderna del lenguaje, de modo que con estos capítulos que siguen podría considerarse terminada una parte de esta investigación. Quedará, entonces, una última parte dedicada a los textos de *De camino al habla*, donde se atenderá a la aclaración de la esencia del lenguaje que allí explora Heidegger.

12.3. «Modelo oracional» I: lo que no puede faltarle al enunciado *qua* enunciado

El presupuesto al que hemos hecho referencia puede mostrarse atendiendo a lo siguiente. De modo ordinario se entiende que un «enunciado», una «proposición»¹³ es algo que ocurre o tiene lugar en la esfera del *decir*. Entendemos que *decir*, esto es, *hablar*, significa (consiste en) proferir enunciados u oraciones. Sin embargo, reconocemos que no es lo mismo una proposición del tipo: «bendice, ¡oh señor!, estos alimentos» que «todo cuerpo es pesado» o «yo os declaro: marido y mujer». Ahora bien, entendemos que todos estos casos son oraciones, que por muy distintas que sean y por muy distintos efectos que puedan tener (incluso, teniendo en cuenta que cabría, por parte de ciertos autores del siglo XX¹⁴, considerar que algunos de ellos no son mero discurso sino «puesta en obra» de conductas *performativas*), todos estos casos cumplen cierta estructura

había tratado el problema del *lógos*; los párrafos 7, 33 y 44 de SZ (32-34, 154-160, 212-230), los párrafos 7 y 11 del *Kant Buch* (GA 3, *Kant und das Probleme der Metaphysik*, 38-40 y 51-55) y el apartado primero «El problema del fundamento» del texto *De la esencia del fundamento* (GA 9, Wm, 126-137). Aunque estos textos están en consideración, me centraré en cotejar los cursos, donde la exposición es más pausada y extensa.

¹³ Autores como Quine han expresado su disconformidad con este uso sinónimo de las nociones de «enunciado», «proposición», «oración», etc., por implicar un exceso de ambigüedad en los usos. Sin embargo, su propio acercamiento al sentido marcado, en su caso de la noción «proposición», como «información objetiva», es decir, como «secuencia de información» transmitida (y lo formulamos así porque él mismo se refiere para aclarar su uso a la teoría de la comunicación) presupone la sinonimia que en este trabajo se maneja. En este sentido, lo que decimos vale también para su uso, el cual entiende la «proposición» como elemento básico; cf. Quine, W. V.: *Philosophy of logic*, Englewood Cliffs, N.J. USA: Prentice-Hall, 1970.

¹⁴ Cf. Austin, J.: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, London: Oxford University Press, 1976 y Searle, J.: *Speech acts: An essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; quizá, en una línea similar, aunque no limitado a ella, cabría leer la obra del segundo Wittgenstein; *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

formal¹⁵, es decir, el presupuesto es que siempre hay eso que se llama *oración*. A esa estructura es a la que llamamos «modelo oracional». Pues bien, eso formal que reconocemos en todos los casos consiste en que ocurra una relación de vinculación o enlace entre elementos, por tanto, que haya al menos dos elementos tal que se encuentren vinculados o enlazados entre sí en la medida en que formen una unidad¹⁶. ¿Qué quiere decir, qué significa, que haya esa estructura formal?

Que haya «modelo oracional» significa que en todo aquello que pueda considerarse efectivo *decir*, o sea, efectivo *hablar* y, por tanto, efectivo ocurrir o tener lugar una *lengua*¹⁷, hay al menos dos miembros en relación de vinculación entre ellos tal que podemos representarla como «A&B»¹⁸. Según lo dicho, llamamos, entonces, «oración» no al mero *haber allí dos miembros*, sino a la específica *relación* entre ellos. ¿Qué marca esa relación? ¿Qué nos indica que la hay? Desde la lingüística, tal como ya se ha puesto en juego en este trabajo, la relación está marcada por lo que llamamos morfemas extensos o morfemas verbales: aquellos morfemas que, afectando intensivamente a un lexema, forman *nexo* entre distintos sintagmas tal que todos los afectados conformen una unidad de orden superior, es decir, hacen que el lexema que los introduce afecte también a los sintagmas que se incluyen, entonces, en dicho *nexo*.

Por tanto, el término «oración» parece quedar como sinónimo de lo que la tradición llama «proposición enunciativa». Esta proposición es la que se construye mediante «la cópula», mediante el «es». Este elemento es uno (por muy particular que demostrase ser) de dichos lexemas que portan morfemas extensos. Sinónimo de «proposición enunciativa», «enunciado» y «oración», es lo que la tradición llama «juicio». Esta noción indica la «síntesis» (la «composición») entre los dos elementos. La tradición los llama sujeto y predicado. En esa «síntesis» se ha dado ya siempre un *distinguir* o *separar*. Por un lado, se *distingue* al «sujeto» *qua* sujeto de la oración de modo que *indica algo*. Por otro lado, ocurre lo mismo con respecto al predicado comportando, en

¹⁵ Cf. GA 29/30, GM. W-E-E, 436-437; así, por ejemplo, dirá Heidegger aquí: «En concreto, todas estas proposiciones son, según su carácter general, proposiciones enunciativas (...). A la inversa, también los tipos de proposiciones del primer grupo –en tanto que modos de expresarse comportamientos humanos respecto de algo que se pone– tienen un contenido, aunque el contenido de las proposiciones desiderativas, imperativas e interrogativas es difícil de captar en su estructura»; 437, trad. 362.

¹⁶ «Unidad» quiere decir, en este contexto, que cualquier hablante nativo de la lengua de partida comprenderá que ahí hay un corte en el hablar, o sea, un haber terminado ya de hablar.

¹⁷ Y ya sabemos que el «tener lugar de una lengua», de una estructura, es un *habla* concreta, o sea, una concreta realización de la estructura o sistema lengua.

¹⁸ 'A' y 'B' serían los miembros y '&' la relación de vinculación o de unión entre ellos; pretendemos con esto evitar expresiones más tradicionales como «A es B», «A=B» o «A=A», «S es P», o «A en tanto que B», etc. Estamos considerando la estructura que se juega en todas esas expresiones, pero no nos interesa ahora dar cuenta de cada uno de los contextos en que estas aparecen, sino reconocer que esa estructura está presente todavía hoy, por ello elegimos esta expresión sin pretensión de que sea más que un recurso heurístico.

este caso, que el «sujeto» sea *determinado* por ese «predicado». Esto implica que «sujeto» y «predicado» indican a la misma cosa y, por tanto, serían intercambiables en cuanto funciones en distintas oraciones. Por consiguiente, en la misma *distinción* de uno y otro, quedan homologados.

De lo dicho parece seguirse que preguntar, entonces, «¿qué relación es esa?», es lo mismo que preguntar «¿qué es la oración?», o sea, «¿qué es el enunciado?», «¿qué es el juicio?» o «¿qué es la cópula?». Voy a detenerme en esto en lo que sigue, pero adviértase antes que no pretendo defender que toda oración pueda verse reconducida sin más a este modelo o que todas las oraciones puedan, mediante análisis, verse reducidas a algún esquema cuya base sería este. Tampoco se está diciendo, ni se va a decir, que la lingüística no distinga entre tipos de oración. Solo se está siguiendo el reconocimiento de cierta estructura a la que llamamos «modelo oracional» que parece ser lo que se reconoce o se concibe que tiene en común normalmente todo lo que cualquiera diga, es decir, cualquier *discurso* e, incluso, en algunos casos, algo que ciertos autores del siglo XX parecen demostrar que sería *más* que mero *discurso*, o sea, que sería *conducta*.

Pues bien, la relación de dos miembros que llamamos enunciado es aquella que consiste en que el miembro «B» esté referido al miembro «A», es decir, que «B» *caiga sobre* «A». Este *caer sobre* «A» no es cualquiera, sino aquel *caer-sobre* que *pretende* que ocurran dos cosas: primero, que con ello quede claro si *hay* o *no hay* «A» y segundo, que con ello se dé (*haya*) qué sea «A», el *qué* de «A», esto es, su *quid*¹⁹, de tal modo que se *distinga*, *se diferencie*, *se separe* tanto de lo que no se dice en ese caso, como del miembro que *cae sobre*, a saber, «B». Ambas son introducidas no por un «tercer miembro», sino por cierta *función*²⁰ a la que

¹⁹ Me valdré de esta expresión latina para no hacer aparecer en el discurso la interjección «qué» y para mantener *distancia* con la cuestión misma. Por otra parte, podríamos emplear otros vocablos como «esencia» o «naturaleza», pero debido a lo problemático de ambos términos y a las numerosas aclaraciones que habría que hacer para que su uso se restringiera aquí, preferimos mantener el «latinajo». Por otra parte, y aunque sea adelantar las cosas, hay que admitir, en cierto sentido, que este «quedar claro su *quid*» debe entenderse como *pretensión*. Esta *pretensión* refiere, además del caso de que resulte que haya un concreto «caber-sobre» erróneo, el que ella misma no tiene por qué ser sincera, es decir, si es una *pretensión* que comporta mentir, sigue siendo el caso que ese «caer-sobre», esa referencialidad de «B» a «A», consiste en que ocurra que quede claro si *hay* o *no* «A» y cuál es su *quid*; eso sí, si la *pretensión* comporta una mentira, tanto el que quede claro como el que ese sea su *quid*, simplemente, no pasarán la prueba de que ello sea un juicio válido. Por otro lado, valga apuntar que el que cierto enunciado sea una mentira solo puede ser la excepción, ya que no podría constituirse como regla universal que el vínculo entre significante y significado estuviese roto a cada paso, pues ese vínculo es el que exige la universalidad y el carácter necesario de que precisamente ese vínculo sea un aspecto constitutivo de la *lengua*.

²⁰ Este término debe ser leído al hilo de la exposición de Hjelmslev, L.: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, cit., concretamente en el capítulo XI «Funciones», 55-64: «Hemos adoptado el término *función* en un sentido que se encuentra a mitad de camino entre el lógico-matemático y el etimológico (que tan considerable papel ha jugado en la ciencia, incluso en la ciencia lingüística), más próximo en lo formal al primero pero no idéntico a él. Precisamente este

hemos llamado *verbal*, la cual la cumplen ciertos morfemas portados en ciertos lexemas a los que ya hemos denominado *extensos* (morfemas que no afectan solo intensivamente al lexema que los porta, sino a varios sintagma generando entre ellos el vínculo, esto es, *nexo*); así, llamamos «verbo» al sintagma que condensa en cada caso el quedar claro si hay allí o no, al menos, «A» y qué sea ese «A», a saber, aquello que de momento se especifica con el miembro «B» o, mejor dicho, con algo de «B», teniendo en cuenta que el *quid* dado no tiene por qué ser aquí explícitamente preciso, es decir, que puede quedar en cierto modo indeterminado (aunque lo que no puede ocurrir es que no se reconozca, al menos, en o *como* esa indeterminación).

Por consiguiente, lo que no puede faltarle a un enunciado para ser tal es que haya eso que hemos denominado *verbo*. Este «lo que no le puede faltar» ha quedado definido *formalmente* como el ocurrir de una *síntesis*, de una *composición*. Ahora bien, esa síntesis ha aparecido tal que *algo* se dice *como algo*, «A» se dice *como* «B», pero desde esa misma síntesis, desde la definición de la *relación* como una *unión* a partir de un diferenciar o distinguir, o sea, en tanto que *determinación* de «A» mediante «B», no se aclara este fenómeno del *como* o «en tanto que», a pesar de que esta *estructura* acaba de aparecer estando ya siempre en juego en el enunciado²¹.

Lo que se ha visto aquí en tanto que «modelo oracional», ha aparecido como lo más inmediato en cuanto al orden de la mostración y, en ese sentido, *punto de partida ineludible* para el análisis que pretende *comprender*, esto es, «hacer *experiencia*» de lo que se juega en la concepción moderna del lenguaje en tanto que medio para la comunicación. La tarea que Heidegger emprenderá será,

concepto intermedio y de combinación es lo que necesitamos en lingüística. Así podemos decir que una entidad del texto (o del sistema) tiene ciertas funciones, y con ello pensar: primero, aproximándonos al significado lógico-matemático, que la entidad tiene dependencias con otras entidades, de tal suerte que ciertas entidades presuponen a otras; y segundo, aproximándonos al significado etimológico, que la entidad funciona de un modo definido, cumple un papel definido, toma una “posición” definida en la cadena», 55-56. Por consiguiente, en el esquema básico que estamos manejando hasta aquí, los miembros «A» y «B» no tienen que ser una sola entidad, de tal modo que tampoco la *función verbal* tiene que identificarse con una sola entidad; por ejemplo, en el sintagma “los niños comían manzanas verdes”, podríamos asumir que «A» es «los niños», que «B» es «comían manzanas verdes» de modo tal que solamente porque aparece «comían» hay *nexo* entre los sintagmas que compone «A» y «B», que en «comían» encontramos la entidad lexemática que significa el acto de alimentarse, los morfemas extensos que significan el que ello mismo ocurra en algo así como un pasado no-perfecto, que se trata de unas «terceras personas» y que son, efectivamente, «varias», o sea, un plural, de modo que cada uno de estos elementos es una entidad lingüística con estatuto, esto es, *valor* propio en el sistema, y que a esas entidades es a las que llamamos morfemas extensos porque son sus *valores* los que *funcionan* (en castellano) generando *nexo*.

²¹ «fácilmente constatamos que el “en tanto que” significa una “relación”, que el “en tanto que” no existe por sí mismo. Remite a algo que está en el “en tanto que”, y remite igualmente a otro algo en tanto que lo cual es. En el “en tanto que” se encierra una relación, y por tanto dos miembros de relación, y éstos no sólo como dos, sino que el primero es uno y el segundo es el otro». GA 29/30, GM. W-E-E, 417, trad. 346-347.

pues, analizar eso no aclarado mediante la exposición de la *síntesis*, la estructura del «en tanto que» (*Als-Struktur*), y demostrar que, a pesar de ser el punto de partida en cuanto a la mostración, a lo que inmediatamente se presenta, es secundario y sufre una transformación respecto al orden de fundamentación donde todavía se diferenciará entre el *como apofántico* del enunciado y el *como hermenéutico* en el que se sustenta; todo lo cual demostrará el carácter secundario de la proposición enunciativa en cuanto *determinar*.

El lugar sistemático de esta *Destruktio* del enunciado como proposición enunciativa determinativa en SZ (parágrafo 33), pretende ganar el espacio para la traducción de *lógos* por *discurso*, el tercer existencial del Dasein (véase 2.3). Ahora bien, en la medida en que el existencial *discurso* pertenece al carácter de *ser-en-el-mundo* del Dasein, la pretensión última de Heidegger no es tanto la aclaración del enunciado cuanto la descripción del concepto (la *indicación formal*) de *mundo* (véase toda la Primera Parte y en concreto el apartado 1.3.2):

Hemos dicho que *mundo* significa la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*. El desarrollo del problema comenzó con el «en tanto que». Encontramos que es un momento estructural de la proposición, o dicho más exactamente, expresa algo que en todo enunciado proposicional siempre está ya entendido. Pero con ello se vuelve ya cuestionable si el «en tanto que» forma parte ya primariamente de la proposición y de su estructura o si más bien no está presupuesto por la estructura proposicional. Por eso, en un sentido positivo, se trata de preguntar por la *dimensión* en la que este «en tanto que» se mueve originalmente, en la que surge. Pero el *regreso a este origen* tiene que abrirnos entonces todo el plexo en el que campa eso a lo que nos referimos como manifestabilidad de lo ente, eso a lo que nos referimos como el «en su conjunto». Pero para realizar realmente este regreso al origen del «en tanto que», tenemos que ver más nítidamente dentro del planteamiento emprendido, es decir, preguntar adónde nos remite la estructura proposicional en cuanto tal.²²

Aquí todavía se va a explorar qué se juega lingüísticamente en esa *relación*, es decir, se va a preguntar cómo aparece desde el discurso normativo que fundamenta la concepción moderna del lenguaje la articulación dual, ya que en ello se revelará un aspecto fundamental para la comprensión de esa misma concepción y, por tanto, de nuestra propia situación histórica. Pero advirtamos antes que el discurso ordinario no accede ni a este discurso normativo ni tampoco a la averiguación ontológica a la que se dirige Heidegger y, sin embargo, cotidianamente la concepción que se impone es la que el discurso *normativo* presupone. Por ello, también se presupone que quien nos aclarará qué es el lenguaje no es ningún discurso filosófico, sino el discurso lingüístico, o sea, un discurso científico, ya que, de antemano, la concepción impuesta es la del

²² GA 29/30, *GM. W-E-E.*, 435-436, trad. 360-361.

lenguaje como un medio de comunicación. Ya se ha puesto sobre la mesa lo que esto implica en el capítulo anterior. En el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929/30, Heidegger se posiciona muy críticamente respecto al riesgo de confundir la indagación filosófica y la indagación científica. Este posicionamiento responde a que los conceptos filosóficos son siempre *indicaciones formales*, mientras que los científicos son *conceptos* en el sentido kantiano de regla para la construcción de figura; Heidegger lo formula diciendo que:

es necesario recordar el carácter general de los conceptos filosóficos: el que todos ellos son formalmente indicativos. Son indicativos: con ello se dice que el contenido de significado de estos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remitencia a que quien comprende es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación²³ de sí mismo en la existencia. Pero tan pronto como estos conceptos se toman como no indicativos, como por ejemplo un concepto científico en la concepción vulgar del entendimiento, el cuestionamiento de la filosofía se extravía en cada problema particular. Esto lo hemos ilustrado brevemente al hilo de nuestra interpretación del «en tanto que» [aquí todavía se tiene que ver justamente esto]. Hemos dicho que es una relación, y que por tanto remite a la proposición, que es verdadera o falsa. Con ello tenemos una conexión del «en tanto que» con la verdad de una proposición y, por tanto, aquello que establecimos en el concepto de mundo como manifestabilidad de lo ente.²⁴

La confusión, como se lee en la cita, se genera porque el discurso científico pasa a formar parte de la concepción vulgar; esto se produce porque el criterio moderno de validez que constituye la ciencia da también constitución a nuestro normal movernos con la verdad (en nuestro normal decir que algo es verdad); criterio que, recordemos, lo que indica en ese normal moverse es la seguridad para contar con eso de lo que decimos que es verdad (véase 4.3.2 y capítulo 5). A pesar de la seriedad con la que la lingüística haga patente su espacio concreto de discurso (que, por supuesto, es legítimo) y de que se advierta, por ejemplo, con Heidegger, del riesgo a la confusión, el discurso lingüístico logra que sus tesis se ajusten al criterio moderno de validez, de modo que se impone como el discurso que dice qué es «verdaderamente» el lenguaje, a pesar de los problemas que se mostraron en 10.2 y el capítulo 11 con respecto a lo «extralingüístico» y los presupuestos sobre los que se asienta. Que el criterio de verdad sea el mismo hace que el «entendimiento ordinario» confunda lo que la ciencia (por tanto, también la lingüística) da y lo que solo desde el cuestionamiento filosófico se puede señalar. Pues bien, atendamos a qué se juega lingüísticamente en esa *relación*.

²³ Sobre la noción de *Verwandlung*, es interesante el estudio de Chaterine Malabou: *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Paris: Éditions Léo Sheer, 2004.

²⁴ Ibid., 430, trad. 356-357.

Por supuesto, lo que a continuación se desarrolla no pretende ser un discurso lingüístico, sino un análisis de ese discurso, de lo que ese discurso pone en juego cuando analiza esta articulación dual.

12.4. «Modelo oracional» II: lo *puro* del enunciado

Volvamos sobre una cuestión que apareció en el apartado 9.3.4 y el apartado inmediatamente anterior a este. Según lo dicho, el enunciado implica que haya al menos un lexema que porte morfemas extensos, sin el cual no hay «oración». Ahora bien, cabe que lo que un «enunciado» pretenda poner en juego sea justamente la vinculación entre los elementos, el que uno esté vinculado al otro, el que uno y otro se den como una unidad (en la cual se distingue, al menos, el primer miembro). Para que esto se exprese sin que se exprese nada más debe haber uno de esos lexemas que portan morfemas extensos tal que no exprese otra cosa que (su significado no sea otro que) la misma relación, esto es, la *función* que emplean los morfemas extensos. Este lexema no indicará otra cosa que el que ocurra *vínculo*, *unión* (y, por tanto, *distinción*, *separación*, *determinación*), o sea, *cópula* entre los elementos. Si esto ocurre, si en efecto hay algo así en la lengua, habrá que decir que ese concreto signo lingüístico expresa lo *puro*, lo *formal*, la condición de la posibilidad del «enunciado» mismo. Como, a su vez, se ha visto que el enunciado consiste en el cumplimiento formal del «modelo oracional»²⁵, y la forma del enunciado es precisamente lo que expresa este signo, podemos decir que este expresa el «modelo oracional» mismo. Es a ese signo al que llamamos, por lo dicho, verbo *cópula*, verbo cuya semántica no es más que el que allí haya ese *modelo*. Parece que podemos entonces interpretar que lo que la tradición menciona con «la *cópula*», con el «es», es precisamente esto mismo, aunque el modo como lo hemos expuesto solo haya sido posible tras la lingüística del siglo XX.

Este signo lingüístico es, como hemos señalado, un verbo, es decir, un lexema que porta morfemas extensos tal que forman *nexo* entre sintagmas. Cabe preguntar, ¿qué léxico tiene el verbo que llamamos «*cópula*»? Si este verbo ha sido reconocido internamente por ser el que no expresa ni más ni menos que la *función* que cualquier otro verbo tendría, entonces, hay que decir que este verbo tiene léxico cero, es decir, es lexemáticamente vacío, de modo que toda su semántica, todo su significado cae en lo morfemático del mismo, es decir, en su gramática²⁶. Dicho de otro modo, este verbo no significa nada óntico, o sea,

²⁵ Lo que tiene en común todo lo que decimos; pero, recuérdese, que esto no es una tesis que se le atribuya a la lingüística, sino el reconocimiento fenomenológico de un presupuesto.

²⁶ Esto no quita que el vocablo «ser» pueda tener léxico propio, sea el que fuere, sino que cuando ese mismo vocablo está funcionando como «verbo *cópula*», entonces solo tiene semántica morfemática, no léxica.

ningún contenido, ninguna cosa, sino solamente algo «ontológico» o, mejor dicho, algo formal: una función, a saber, el mero haber allí oración, enunciado, «de algo, algo».

Con esto hemos descrito en qué consiste el «modelo oracional». Ahora bien, este no lo hay cuando podemos hacer que este modelo funcione retrospectivamente sobre una *lengua* (aunque esta sea la manera como nosotros podemos entender otras lenguas), sino cuando la *lengua* misma lo exige, cuando es su punto de partida, lo obvio, lo que no se cuestiona, digamos, por lo que no se pregunta, sino lo que se toma como axioma por el que empezar.

¿Qué quiere decir que la *lengua* lo exige? Significa que el sistema *lengua* es tal que su propia constitución supone eso que hemos definido como «oración», como «enunciado», «juicio» o «cópula». Podemos reconocer lingüísticamente esta exigencia en aquellas lenguas en las que hay ese verbo y en las que el significado de «la cópula» no es otro que este. Así, fenomenológicamente, en esas lenguas se reconoce que siempre que hay *decir*, hay oración y que siempre que hay oración, hay al menos un *verbo*, aunque sea solo para indicar justamente eso: que el *decir* implica que tiene que haber un verbo. Dicho de otro modo, esto implica que en dichas lenguas no hay «oración nominal pura», lo cual significa, insisto, que siempre que se *dice* algo se emplea, aunque sea implícitamente, un verbo²⁷.

12.5. La «oración nuclear»

Para nosotros, consecuentemente con lo que se lleva expuesto, el «es», el verbo «ser», ha pasado a significar el que haya ahí un «A» *sobre el cual cae un «B»* de modo tal que queda completo el decir. En otras palabras, el verbo cópula pasa a significar en la Modernidad el haber predicados para un sujeto, o sea, que «de algo» quepa decir «algo». Lo que acabamos de describir suele denominarse en la terminología lingüística «oración nuclear o básica»²⁸, la cual es, quizá, la última formulación de este proceso.

²⁷ Aunque solo aparezca un miembro, se dará por supuesto el otro y el haber allí vínculo. A este «dar por supuesto» se lo llama lingüísticamente elipsis. Así, por ejemplo, un vocativo: «¡Álvaro!», solo constituye oración porque se presupone elidido algo así como «¡(Ese es) Álvaro!», «¡(Tú eres) Álvaro!», etc. La lingüística suele decir que en estas lenguas se ha consolidado plenamente el paradigma verbal. La consolidación del paradigma verbal supone, insisto, que no se considere un *decir completo* a aquel que no tenga verbo, y cuando se considera que hay un *decir completo*, entonces, es cuando se afirma que ahí hay una oración. Este modelo es el que la lingüística, sin embargo, asume como lo obvio, es decir, como el punto de partida, y cuando una lengua no lo cumple, esta lengua queda señalada con respecto a la norma y, en cualquier caso, sobre ella recae la carga de la prueba.

²⁸ Cf., Chomsky, N.: *Aspecto of the theory of syntax*, op. cit., 16-17.

Si hemos dado con algo que llamamos «modelo oracional» es porque la teoría gramatical o lingüística postula que (o entiende implícitamente el postulado de que) desde la oración, desde el esquema básico «A&B», «S es P» o –en términos lingüísticos, que es lo que nos interesa ahora– «NVN» (nombre – verbo – nombre), puede construirse teóricamente o dar cuenta expositivamente del en general *hacer uso* de la *lengua*, esto es, de eso que la lingüística llama *habla*, a saber, la conducta lingüística de los hablantes de una lengua. Esto no quiere decir, insisto, que la lingüística no distinga entre tipos de oraciones, sino que es este modelo el que se considera situación cero, o sea, situación *no marcada*. Las *marcas* o distinciones se hacen sobre este modelo, en apartamiento de él. Esto no implica tampoco que la lingüística postule jerarquías entre tipos de oración, ni tampoco se lo pretende defender aquí. Solamente indica que ese es el modelo básico, el que sirve de guía para establecer los otros, no y nunca que sea el único o el jerárquicamente privilegiado de suyo.

Dicho esto, nótese que lo *estructural* (*formal*) del *decir*, de la conducta lingüística, consiste (fenomenológicamente) en un *proferir* oraciones, de modo tal que la oración nuclear «NVN» queda como el aspecto básico de la estructura o la forma más simple en el sentido dicho; así, cualquier «A» o «S», aunque en un *proferir* vaya solo, solo lo *hay* por cuanto haya o le haya ocurrido un «es B» o «es P», pues, como se dijo antes, el significado moderno del «es» consiste en que se decida si *hay o no* «A» y cuál es su *quid* o, dicho resumidamente, consiste en que quepan predicados. Hay que notar aquí que tanto «A» como «B», considerados en su aspecto *lingüístico-formal* son «nombres», entidades lingüísticas y, por consiguiente, homologables.

Queda atender a otro aspecto entre «A» y «B». Si bien antes se dijo que su *unión* es al mismo tiempo el reconocimiento de su *distinción*, hay que añadir, no obstante, que en esta situación, esa *distinción* o *diferencia* entre «A» y «B» tiende a borrarse, y ello porque tanto «A» como «B» refieren a la «cosa», digamos, como independiente de lo *dicho*, de tal modo que tanto «A» como «B» son, en cuanto a determinar la cosa implicada en el caso, lo mismo y, por tanto, también en este sentido, homologables.

Ya vimos que el término «entidad lingüística», a pesar de su aspecto problemático, pretendía ser la manera más neutral y universal, por tanto, científica (y por ello mismo, *normativa*) para referirse a los elementos generales del *habla* (del *discurso*, diría más bien Heidegger). Esto significa justamente lo que quiere decir Heidegger con expresiones como «devastación del lenguaje», a saber, que cuando lo que acabamos de exponer se ha «impuesto» como lo obvio (aparece ya siempre supuesto), la concepción del lenguaje que se hace valer es la que presupone que el lenguaje es un instrumento más de (o para) la «dominación

de lo ente», o sea, un aspecto perteneciente a la última figura de la metafísica, la *voluntad de poder*²⁹. Pues si podemos referirnos a los elementos generales del discurso ciñendonos a los parámetros de la ciencia, o sea, si la lingüística se hace valer como ciencia, entonces, se tiene *conocimiento* del lenguaje y, por tanto, en virtud del sentido moderno de «conocimiento», la capacidad para *hacer* con el lenguaje tanto X como lo contrario de X³⁰; el lenguaje es, entonces, una «herramienta para la dominación de lo ente», un vehículo para transmitir información, que pretende dar precisamente esa dominación por cuanto consistiría en *vehicular* esa capacidad para hacer con la cosa tanto X como lo contrario de X.

Pues bien, en la medida en que esto conecta con cuestiones ya tratadas a propósito de lo que significa que estemos en situación moderna, lo que ahora se puede poner de relieve es que la estructura básica de la enunciación, o sea, la proposición atributiva del esquema lingüístico de la «oración nuclear» coincide con la estructura básica del reconocimiento de que haya *cosas*, es decir, la articulación que se revela lingüísticamente respecto del verbo cópula es la misma que se revela respecto del «en qué consiste que haya *cosas*» moderno, a saber, la cuestión de lo *cierto* (*certum*) y la *certeza* (*certitudo*) (véase 5.2). Dicho de otro modo: en la Modernidad hay coincidencia entre la articulación «ontológica» y la articulación lingüística; coincidencia, no identidad, pues aquello que coincide es la *estructura* que subyace, por un lado, a la cuestión de lo *cierto* y la *certeza* y, por otro lado, a la cópula, lingüísticamente considerada. Es más, el «es», en el tramo Modernidad, no significa otra cosa que *certum*: *algo cierto*; así, «algo» que *es*, es *algo* de lo que se dice *cierto*, a saber, *cosa*, *algo que hay*, *algo* en cuanto a que *vale*, que de ello hay *validez*, seguridad, conocimiento, o sea, *verdad*, etc.³¹

Con esto queda expuesto qué queremos decir con «consolidación del modelo oracional» y en qué sentido este es nuestro *punto de partida*; lo cual quiere decir que es justamente nuestra *cuestión* o como diría Heidegger, *das Fragwürdigste*, «lo más digno de ser preguntado». Debe tenerse en cuenta que

²⁹ Cf., por ejemplo, GA 6.2., *Nietzsche II*, 236-245, trad. 213-221.

³⁰ Recuértese aquí lo que se dice en BH: «Sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierta para ellos en la recámara de sus manipulaciones», GA9, Wm, BH, 361, trad. 295.

³¹ No se trata de que esto «empiece» en la Modernidad, sino que es plenamente ahora cuando esto pasa a ser lo siempre ya supuesto. Aubenque, en *Le problème de l'être chez Aristote*, señala el hecho de que Aristóteles es el primero en poner en claro que hay siempre una ontología a la base de cualquier teoría sobre el lenguaje. Sin embargo, como se muestra en el estudio de Aubenque, Aristóteles tiene que construir, esto es, encontrar fenomenológicamente, esta «ontología» subyacente a todo *lógos*, lo que parece indicar que este encuentro para Aristóteles no era nada obvio, o sea, que solo un griego muy señalado, Aristóteles, podía hacer experiencia de ello, de modo tal que a ese hacer experiencia, o sea, ese discurso, mereciese el calificativo de aquel discurso que es impertinente en cuanto tal por consistir en la pretensión de decir lo siempre ya supuesto, en otras palabras, que a ese hacer experiencia y a ese discurso se lo llamase *filosofía*.

todavía hay que decir algo más con relación a las distinciones que hace Heidegger en el análisis de esta estructura dual. Pero se puede adelantar que esas distinciones discuten la idoneidad de la lingüística para el análisis, es decir, desde ellas se denota el carácter intrínsecamente secundario de los presupuestos en los que esta se asienta:

Cuando preguntamos qué sucede con «el en tanto que», diremos entonces en primer lugar: es una forma de expresión lingüística. ¿Podemos admitir esto? ¿No se convierte eso en un filosofar con meras palabras en vez de con las cosas? Sólo que enseguida se nos hace claro que con este «en tanto que», a en tanto que b, ente *en cuanto tal*, estamos pensando algo, aun cuando no seamos capaces de dar de inmediato una información clara acerca de ello. Podemos indicar hasta la saciedad que este «en tanto que» es esencial también en latín –el *qua*, *ens qua ens*–, y más aún en griego –el ἥ, ὅν ἥ ὅν. Por tanto, el «als», el «en tanto que», no es una rareza de nuestro idioma [*Sprache*: lengua], sino que evidentemente está fundamentado de algún modo en el sentido de la existencia [*Dasein*] ¿Qué significa esta expresión lingüística: «als», «en tanto que», *qua*, ἥ? Ciertamente no podremos proceder mirando fijamente, por así decirlo, a esta partícula, y mirándola todo el tiempo que haga falta para hallar después algo detrás de ella, sino que se trata justamente de elevar a la luz la conexión original a partir de la cual y para la cual se ha formado este «en tanto que» como una acuñación específica de significado.³²

Considero que lo dicho en este texto no tendría por qué interpretarse como un ejercicio que reniega de la lingüística, sino que, como ya se ha insistido, se trata de sacar a la luz lo que, de todas maneras, se reconoce incluso partiendo desde la lingüística, como irremediablemente parece ocurrir desde el momento en que ella se impone como el lugar normativo (científico) para hablar del lenguaje. Por lo que se ha expuesto hasta aquí, especialmente por el papel que ha jugado en la exposición la lingüística misma, defiende que esta consideración sobre la lingüística refuerza la propia tarea que Heidegger lleva a cabo. En ese sentido, puede interpretarse que este tipo de referencias no están dirigidas ni a lingüistas ni a la lingüística, sino a aquellos «filósofos» que utilizan prerrogativas de este tipo para evitarse entrar a fondo en la cuestión y sin atender a todo lo que se juega, incluso, en esas prerrogativas. Para ese trabajo de «entrar a fondo», como se ha puesto de manifiesto, la lingüística, a mi juicio, resulta en último término imprescindible: primero porque ella misma, su surgimiento y su consolidación, es un interpretando relevante y, segundo, porque sus conceptos fundamentales proporcionan rendimientos hermenéuticos, como se volverá a poner de manifiesto en lo que sigue.

³² GA 29/30, GM. W-E-E., 416-417, trad. 346.

12.6. Vuelta sobre la densidad semántica de la cópula: el surgimiento de la «lógica»

Con lo dicho se ha pretendido argumentar, que Heidegger sostendría –él no se expresa en estos términos– que la consolidación del «modelo oracional» es uno de los aspectos señalados con las expresiones que califican al lenguaje de decaído en el sentido de que esa consolidación muestra claramente que la concepción que se impone es la que entiende el lenguaje como un medio de comunicación, como una herramienta, como algo ahí disponible, etc., pues los «paquetes de información» «viajarían» a través de los enunciados. Además, el acontecer de ese modelo que solo ahora se consolida, es una de las marcas que permiten reconocer el vuelco definitivo de la situación griega y el comienzo de otra, a saber, el Helenismo o lo que Heidegger llama la metafísica occidental, vuelco que, como ya se ha apuntado, Heidegger interpreta que comienza con Platón³³.

Por otra parte, recordemos que tanto la articulación dual que, a pesar de todo, sigue vigente en dicho modelo, como el nombre para los miembros de esta, fueron averiguados en ese tramo histórico al que pertenecen Platón y Aristóteles, donde la cuestión guarda todavía una diferencia irreductible con la nuestra. No se trata de que en la situación griega el verbo «cópula» signifique otra cosa distinta que lo que se ha expuesto³⁴, sino que eso mismo que se ha expuesto –que

³³ «Con su interpretación del ser como *ιδέα*, Platón distinguió al ser por vez primera con el carácter del *a priori*. El ser es lo *πρότερον τῇ φύσει*; y de acuerdo con ello, los *φύσει ὄντα*, es decir, el ente, es lo posterior. Visto desde el ente, el ser, en cuanto precedente, no sólo va en dirección del ente, sino que impera sobre él y se muestra como lo que está más allá del ente, de *τὰ φύσει ὄντα*. El ente, en cuanto es aquello que está determinado por el ser en el sentido de la *φύσις*, sólo puede ser aprehendido por un saber y un conocer que piense este carácter de *φύσις*. El conocimiento del ente, de los *φύσει ὄντα*, es la *ἐπιστήμη φυσική*. Lo que sea tema de este saber del ente se llamará, por tanto, *τὰ φυσικά*. *τὰ φυσικά* se convierte así en nombre que designa al ente. Pero el ser, de acuerdo con su aprioridad, está más allá del ente. “Más allá de” y “por encima de” se dice en griego *μετά*. El conocer y saber del ser, que es esencialmente *a priori*, lo precedente (*πρότερον τῇ φύσει*), tiene que ir, por lo tanto, visto desde el ente, desde los *φύσει ὄντα*, más allá de éstos, es decir, el conocimiento del ser tiene que ser *μετά τὰ φυσικά*, tiene que ser metafísica.

»De acuerdo con su significado real, este título no mienta otra cosa que el saber del ser del ente, ser que se distingue por la aprioridad y que ha sido comprendido por Platón como *ιδέα*. Con la interpretación platónica del ser como *ιδέα* comienza, por lo tanto, la *metafísica*. Ésta marca, en lo sucesivo, la esencia de la filosofía occidental. *Su historia es, desde Platón hasta Nietzsche, historia de la metafísica*». GA 6.2., *Nietzsche II*, 195-196, trad. 178-179.

³⁴ Incluso cabría cuestionar el alcance de lo que desde la filología griega se ha llamado el «valor existencial del verbo cópula» (discusión en la que no vamos a entrar), como, por ejemplo, hace notar Pierre Aubenque en su estudio ya citado cuando se refiere a la vaciedad semántica que él encuentra en la cuestión del ser: «no solamente no se puede decir nada del ser, sino que el ser no nos dice nada sobre eso a lo que se le atribuye: signo no de sobreabundancia, sino de pobreza esencial. Hace un momento probábamos que el ser no es un sujeto, una esencia; aquí se prueba que tampoco es un atributo, o al menos que es un atributo vacío: el ser (así como el uno) no añade nada a eso a lo que se le atribuye. Es incontestablemente en este sentido que hace falta interpretar los textos según los cuales hay identidad entre las expresiones “un hombre” (*εἷς ἄνθρωπος*), “siendo

hay un verbo que expresa solamente la *función*, lo *formal*, lo *morfemático*, lo *gramático*, lo *ontológico* de la articulación dual– tiene un significado mucho más *denso* (véase el capítulo 8 y 9, especialmente 9.3.4). La expresión de la articulación dual no es un asunto meramente «lingüístico», sino que es el *asunto* o la *cuestión* que siempre está juego. Por consiguiente, esa mayor densidad no es algo solo de la *lengua* (que también), sino del ámbito *histórico* general de la Grecia antigua.

Esa densidad semántica se percibe lingüísticamente por lo siguiente: 1) el verbo cópula es como tal, es decir, sin significar otra cosa que la cópula, *verbo pleno*³⁵, de modo que es normal usar todas las formas verbales que cualquier otro verbo tendría, y debe insistirse, sin que al usar, por ejemplo, el participio de presente activo, se signifique otra cosa que la articulación dual misma; 2) precisamente por esto, puede proferirse un decir en el cual no haya ningún verbo generando la articulación dual, o sea, sí hay «oración nominal pura»³⁶; y 3) se da una sinonimia con otros vocablos griegos cuyos lexemas significan, al menos en alguna de sus acepciones, precisamente la articulación dual, la cual, en este sentido, no es meramente una vinculación entre elementos, sino el vuelco del uno

hombre” (ὁν ἄνθρωπος) y “hombre” (ἄνθρωπος), porque “no se explica ninguna cosa diferente debido a la repetición (ἐπαναδιπλούμενον) ‘un hombre es uno’. Es evidente que, en este caso, concluye Aristóteles, la adición (πρόθεσις) no manifiesta nada más” [En nota: *Mét.*, I, 2, 1003 b 26-31. (...) En cuanto a la interpretación de M. Gilson (*L'être et l'essence*, p. 58), que traduce ὁν ἄνθρωπος por “hombre existente” y llega a la indistinción en Aristóteles de la esencia y la existencia, esta nos parece proyectar sobre el Estagirita una problemática que no es la suya: es evidente que, para Aristóteles, no hay más esencia que de aquello que es (cf. *Anal. post.*, II, 7, 92 b 4 ss.). Aristóteles insiste, por tanto, menos en una pretendida referencia de la esencia a la existencia que sobre la vacuidad del predicado *ser*, que, pudiéndose atribuir a todas las esencias, no determina a ninguna de ellas. En este sentido el libro Γ nos parece una ilustración directa del principio referido más arriba: el ser (τὸ εἶναι, M. Gilson traduciría: la existencia) no es la esencia de aquello que es (*Anal. post.*, II, 7, 92 b 13). Lejos de probar, como sugiere M. Gilson, que la existencia está analíticamente contenida en la esencia, Aristóteles quiere mostrar que el ser no constituye, ni contribuye a constituir, la esencia de aquello que es]. En otro contexto [En nota: *Phys.*, I, 3, 186 b 32 ss.], Aristóteles mostrará el absurdo de la hipótesis inversa: si el predicado *ser* no fuese vacío, es decir, si la atribución del ser “añadiera” alguna cosa al sujeto, tal atribución sería contradictoria; porque el sujeto, siendo entonces diferente del atributo, no sería el ser, sería pues no-ser, y sería finalmente al no-ser al que habrá que atribuirle el ser». *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., 232-233.

³⁵ En las lenguas modernas, por ejemplo, en castellano, no existe algo del tipo «A es». Esa expresión es gramaticalmente incorrecta, o sea, inviable o, si se quiere decir así, sencillamente no es castellano. Es más, si aparece en algún discurso, por ejemplo, en uno filosófico, y su uso es serio, ello responderá al hecho de que, dado que el discurso filosófico pretende exponer lo siempre ya supuesto (por ejemplo, no algo que se dice, sino el decir mismo; es decir, algo de lo cual, por definición, no se «puede» hablar o simplemente, algo de lo que no se habla), siempre se «pelea» o forcejea de algún modo con la gramática. Pero, además, ocurrirá que de todos modos precisará de todo ese discurso para justificar este uso impertinente, agramatical.

³⁶ Al aparecer una articulación en la cual no hay eso que nosotros llamamos «verbo cópula», precisamente por esta densidad semántica que ese ámbito histórico tiene, esa falta es marca de estilo, el oyente la nota porque también nota la densidad cuando aparece el verbo; nosotros no notamos esa falta porque tampoco notamos su tener lugar.

al otro, tal que estos otros vocablos pueden aparecer en el discurso pretendiendo (marcadamente, entonces) significar solo esa articulación dual.

Esto último, a su vez, da cuenta de que esa articulación dual, todavía en Grecia, no se restringe solamente a la «esfera del *decir*», sino que el *decir* pertenece, en general, al *aparecer* de las cosas, de modo que nosotros podemos reconocer que todavía no se ha segregado esa «esfera» como ámbito independiente. Así pues, para la averiguación que logra tematizar esta cuestión, lo que se investiga parece, en principio, mucho más denso que lo que nos queda a nosotros. Y es la marcha de esa misma averiguación en Grecia, o sea, el que se logre tematizar, lo que conduce a que poco tiempo después, en lo que en cualquier caso ya se estará, será en el camino hacia la consolidación del enunciado, el cual ya sí es nuestro. Por tanto, aquella averiguación, como ya se ha recalcado, no parte del enunciado, aunque sí termina en los mimbres para que este sea lo que se termine haciendo valer.

Durante el enorme tramo (en el cual no puedo detenerme demasiado) que va del Helenismo, pasando por la Edad Media, hasta la Modernidad (incluso dejando entre medias otras situaciones a las cuales corresponderían, quizá, otras denominaciones, como Renacimiento, Humanismo, Protomodernidad, etc.) se asiste a la consolidación de las nociones gramaticales. Esa consolidación camina en paralelo de otra que tiene un carácter determinante para con esta, en la medida en que terminarán juntándose en una sola tendencia: la consolidación de la lógica³⁷ como «doctrina del pensar correcto» que se expresa en las formas «correctas» de la argumentación en enunciados y juicios:

El λόγος es para la «lógica», el λέγειν τι κατά τινος —es decir, el enunciado de algo sobre algo. En la época romana y en la Edad Media se asumió el λόγος como *enuntiatio*, enunciado; al mismo tiempo como *propositio*, proposición, exposición y, así, como *recta determinatio iustorum*, de la determinación correcta de lo justo, *iudicium*, juicio: λόγος es enunciado, es juicio. Los elementos del juicio son los conceptos. Los juicios están conectados bajo la forma de argumentos («conclusiones»). Como doctrina del enunciado, es decir, del juicio, la lógica también es doctrina del concepto y de la conclusión.³⁸

Pues bien, la «lógica», como se vio (capítulo 8 y 9), aparece como una de las «disciplinas» de la filosofía en el Helenismo y es designada como *epistémē logiké*: «la ciencia del λόγος y de aquello concerniente al λόγος»³⁹; a su vez, esta disciplina compone lo que la escuela peripatética llamó *órganon*, en el sentido de

³⁷ «En esa equiparación de pensar y λόγος se oculta el origen de un destino occidental, se oculta de manera inaparente, sin alarma y sin pregonero, sin vendedor, hasta el punto de parecer, desde hace milenios, que ese hecho no tiene la menor importancia». GA 55, *Heraklit*, 222, trad. 246.

³⁸ Ídem.

³⁹ Ibid., 213, trad. 237.

instrumento o utensilio del pensar⁴⁰, de ahí que Heidegger diga que «en el tiempo del surgir y de la formación de la “lógica” entre los griegos, la palabra significaba o se emparentaba íntimamente con τέχνη»⁴¹.

Como parte de la situación en la cual la densidad semántica sí se hacía valer, resulta que los términos para decir «conocer» o «saber» siempre tienen el matiz de «saber habérselas con esta o aquella cosa», «con esta o aquella situación». Así, tanto la palabra griega *epistémē* como *téchne* tienen también este sentido⁴². Sin embargo, a consecuencia del hundimiento interno de dicha situación, esa referencia al «saber habérselas con las cosas» se perderá, no porque las palabras dejen de significar esto, sino porque aquello que designaban deja de ocurrir. Lo dicho hasta aquí no implica que la traducción de *epistémē* por «ciencia» sea incorrecta, es más, Heidegger no renuncia a ella, sino que lo que se juega en esa traducción es mucho más que un mero ejercicio mecánico de traslación de términos que abarcarían tramos semánticos más o menos similares. Lo que se juega es, más bien, la constatación del haberse ya perdido Grecia⁴³.

Para nosotros, que nos encontramos ya a bastante distancia de ese recorrido, tanto estas conexiones, como la vinculación que tienen con los términos usuales de nuestras gramáticas, son tan evidentes que apenas reparamos en ellas. Pero esta evidencia tampoco es nueva ni exclusiva de nuestro tiempo como ya se comentó en 10.1. A este mismo fenómeno, pertenece el que el «modelo oracional» (allí el «juicio» o el «enunciado» sin más) sea también la forma que se asume cuando se trata de juicios cognoscitivos. Ya hemos apuntado en 10.1 que la obra de *Port-Royal* no entiende la *lógica* y la *gramática* como estatutos distintos, sino como dos caras de lo mismo. Tanto es así, y tanto es esto

⁴⁰ «¿Qué es la “lógica”? ¿Qué se designa con este nombre en griego? ¿Qué significa para el destino y para el curso del propio pensar, el surgir de la “lógica” como doctrina del pensar correcto en el pensar occidental? Desde hace mucho tiempo, aunque no desde el inicio, la “lógica” es válida como ὄργανον, como el instrumento y el utensilio del pensar» Ibid., 207, trad. 231.

⁴¹ Ibid., 213, trad. 237.

⁴² «La ἐπιστήμη, el entender-de-algo, y la τέχνη, el saber orientarse en algo, están tan emparentados en la esencia, que con mucha frecuencia una palabra se emplea para significar [la] otra. Ya en el mundo griego se fundó una conexión esencial entre todo saber y la τέχνη. Ahora, en este momento de viraje de la historia occidental e, incluso, de toda la historia universal del planeta determinado como Occidente, ningún mortal es capaz de interpretar inmediatamente la señal de que, en la configuración de la técnica moderna de maquinarias, la τέχνη se muestra como una forma fundamental, declarada o no declarada, de saber entendido como orden del cálculo». Ibid., 203, trad. 227.

⁴³ «La referencia al parentesco, incluso a la igualdad del significado de ambas palabras griegas, ἐπιστήμη y τέχνη, no dice mucho. Pero si consideramos que la ἐπιστήμη es el origen histórico de la ciencia occidental y de todas las formas occidentales de saber, que se ha hecho tan presente en su configuración moderna, entonces la referencia al parentesco del significado entre ἐπιστήμη y τέχνη recibe otro peso. Detrás de este hecho histórico-lingüístico se oculta la predeterminación de la esencia técnica del saber occidental, en cuya formación el pensar judío-cristiano de la creación, sobre todo en la configuración de la conceptualidad helenista y romana, desempeñó un papel esencial». GA 55, *Heraklit*, 213, trad. 237.

marca de la Modernidad, que la tabla de los tipos de juicios que Kant pone en su *Crítica de la razón pura* es la misma que aparece ya en esta obra.

Ahora bien, si toda esta tradición está también detrás de lo que hemos denominado «modelo oracional», quiere decir que este mismo modelo se asienta sobre la discusión moderna de la cuestión de la validez, de la pregunta por en qué consiste esta, tal como es la pregunta misma de Kant en la *Crítica de la razón pura*. En la medida en que para Kant la cuestión de la verdad se dirime en el *juicio* y la investigación que procede es aquella que trata de averiguar lo *a priori*, lo *puro*, eso que como tal es ya siempre *verdadero*, del *juicio* mismo (nos referimos a la pregunta *¿cómo son a priori, de antemano, posibles juicios sintéticos?*, o sea, *¿cuáles son los constituyentes a priori de los juicios sintéticos?*⁴⁴), esta investigación se ha puesto ya firmemente en el camino para que la «proposición enunciativa» se imponga como el lugar en donde se dirime la verdad⁴⁵. Asimismo, el trabajo de Kant comporta, y Heidegger insiste en señalarlo como algo constitutivo de la Modernidad, que se dé pie a que el *sujeto* se consolide como la *cuestión* misma⁴⁶.

⁴⁴ Cf. Martínez Maroza, F.: *Releer a Kant*, cit.

⁴⁵ «Con el fin de adquirir una visión correcta de la esencia y el significado de la lógica, debemos pensar que la “revolución” llevada a cabo por Kant en el modo de pensar se cumplió en el ámbito de la lógica. (...) El paso que dio fue el de la lógica existente hasta entonces a una nueva “lógica”, que Kant llamó “lógica trascendental”. Con múltiples ampliaciones y transformaciones, la “lógica” devino el núcleo del pensar que siguió inmediatamente a Kant, la metafísica de Fichte, Schelling y Hegel. Sí, el pensar de toda una época entre 1790 y 1830 es determinado profundamente por la “lógica” de Kant». GA 55, *Heraklit*, 230, trad. 254.

⁴⁶ Como ha puesto de manifiesto Ramón Rodríguez («Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en Rodríguez, R.: *Hermenéutica y subjetividad*, cit., 43-57 y «Cuestión del ser y crítica del sujeto», en Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, cit., 207-225), uno de los mejores modos de dar cuenta de la filosofía de Heidegger, tanto en la etapa de SZ como en la etapa posterior, es atender a la crítica de la subjetividad moderna como eje central de todo el trabajo heideggeriano. En este sentido, por ejemplo, Heidegger critica a Kant precisamente por interpretar que el tiempo sea algo del sujeto y no de la cosa: «Kant concluye del ser-en-el-tiempo de lo psíquico, del representar, al ser-en-el-tiempo de lo representado. ¿Por qué concluye en general de este modo? ¿Qué es lo que exige atribuir también la determinación temporal a los fenómenos de las percepciones externas, a los fenómenos externos? La experiencia natural dice que también ellos están determinados temporalmente. Conforme a la teoría kantiana no pueden estarlo inmediatamente, de modo que hay que mostrar que lo están “por mediación” del sentido interno, *qua* estados suyos». GA 21, LFW, 336 (trad. 265-266), véase hasta la página 344. Después de la etapa de SZ, Heidegger matiza este segundo punto de la crítica en varios sentidos. Habría que señalar, en primer lugar, que esta interpretación depende del presupuesto heideggeriano de que la fenomenología era algo que solo empezaba a practicarse ahora y no el modo como en cualquier caso hubo filosofía, es decir, no como el nombre para hablar de aquello en lo que en general consiste el preguntar filosófico: «El modo como Kant capta fundamentalmente el estar conjuntamente presente el mundo exterior y el interior apremia a entender aquí “presente” no en un sentido intencional, sino en un sentido causal, es decir, el ser de la sensación en la conciencia es causado por el estar presente algún estímulo, algo que ejerza un efecto. Ciertamente que al mismo tiempo Kant ve también en cierta manera, sin hacer en lo fundamental uso de ello, el sentido intencional de la comparecencia de este elemento causante. Y esta confusión en el concepto de sensación, que se remonta hasta Demócrito (...), esta confusión en el concepto de sensación se ha mantenido hasta el día de hoy. Y en realidad se ha hecho transparente sólo en la fenomenología», *Ibid.*, 373 (trad. 293, 294). Ciertamente, Heidegger puede decir que esa confusión ocurrió sin que nadie supiera muy bien cómo resolverla hasta que Husserl empieza su trabajo, pero él mismo

El Idealismo alemán arrancará de esta preeminencia del sujeto, y se desarrollará, en tanto que proyecto filosófico, en la pretensión de lograr una figura de la totalidad, esto es, del Uno-todo de lo ente, aunque sea solamente atendiendo al movimiento interno del asunto. Nietzsche leerá en esta figura, por su propia constitución interna, la consolidación del nihilismo, puesto que de que todo esté vinculado con todo se sigue que nada en particular está vinculado con nada en particular, luego que nada está vinculado con nada. Otra fórmula para esto mismo es aquello de que detrás de cada mota de polvo está el universo entero, en el sentido de que la pretensión de decir solamente la mota de polvo es la abstracción, mientras que asumir la contradicción de que ella misma sea, a su vez, el todo, es la verdad, de manera que un proyecto que pretenda decir con verdad algo, debe hacer comparecer en su discurso el todo en todos sus intrínsecos detalles.

La consecuencia es, entonces, la ausencia de vínculo de antemano a contenido alguno, o sea, *nihilidad*, *nihilismo*, término que incluso dentro de este proyecto era una suerte de arma arrojadiza para criticar una exposición que pretendiendo ser de la realidad (a saber, del todo de lo ente), terminaba sosteniendo que todo era nada⁴⁷. No es trivial que una de las obras más ambiciosa y por ello mismo culminante de este proyecto de pensamiento sea la *Ciencia de la lógica* y que se trate, precisamente, de la *lógica*, o sea, de eso que luego se entenderá como «el pensar correcto»⁴⁸, pero que en esta obra guarda todavía el tono de una «más seria consideración», según la cual:

asumirá de otro modo el trabajo kantiano después de la etapa de SZ. En el curso sobre Kant de 1935/36, GA 41, *Die Frage nach dem Ding*, el análisis kantiano es interpretado de tal modo que *representación*, *experiencia*, *juicio* y *conocimiento* no son sino modos de nombrar lo que *hay*, a saber, las cosas, la «naturaleza» en tanto que objeto posible de conocimiento. Se reconoce con ello, implícitamente, que Kant habría hecho *fenomenología* del conocimiento al preguntar por su esencia, es decir, por su *possibilitas*, que no sería sino la *possibilitas* de la cosa. A partir de esta lectura, cabe argumentar que la crítica a Kant, que puede leerse en la etapa de SZ, hay que leerla, por un lado, como crítica a quien lee a Kant como allí se «refuta» y, por otro lado, como crítica interna, es decir, crítica a Kant por no haberse ceñido, en puntos muy señalados, a sí mismo (cf. Torretti, R.: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, 196-214). Se trataría, entonces, de «crítica» en el mismo sentido que tiene la palabra en el propio Kant (cf. GA 41, *Die Frage nach dem Ding*, 121-123) y habría que realizarla en vistas a asumir lo que la filosofía de Kant nos sigue aportando o «dando a pensar». Sobre la «relación» Heidegger-Kant, cf. Vigo, A.: «Heidegger, intérprete de Kant» en Rodríguez, R. (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, cit., 359-376; el trabajo recoge, además, la bibliografía fundamental sobre la cuestión, de modo que nos remitimos a ella; así como, del mismo «*Kehre* y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del “giro” hacia el pensar ontológico», en *Apeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», N.º 9. Madrid: Áperion Ediciones, 2018, 115-133.

⁴⁷ Cf. la célebre *Carta a Fichte* de Jacobi, en *Fichte, J.G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1972, 224-254.

⁴⁸ Esta es la definición ordinaria que reconoce Heidegger para el término en el curso *Logik. Heraklit Lehre vom Logos*, cf. GA 55, *Heraklit*, 186-237; cf., sobre todo por el aparato de notas crítico, la trad. de Vicente Serrano Marín: «Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N.º 12, 1995, 235-263.

La lógica es, a saber, como doctrina del pensar correcto, aún ella misma un pensar. El «estudio de la lógica» quiere decir ahí [o: llama ahí a, *heißt daher*], pensar sobre el pensar. Aquí el pensar se dobla sobre sí mismo y es reflexión. Puesto que la lógica piensa incluso el pensar en general y permanece el pensar hecho objeto y sin referencia a ámbito de cosas determinado en su contenido, por lo tanto, mero pensar en torno a sí mismo, la lógica no es solamente reflexión, sino reflexión sobre la reflexión que sin objeto y sin vínculo con las cosas, a través de una clavija vacía, se arremolina, ella misma, en el vacío. Lógica, pensar sobre el pensar: reflexión, un mal camino [o: desvío, *Abweg*, por tanto, algo «fuera de lugar»] en un terrible enredo [o: en una complicación sin salvación, *in eine heillose Verstrickung*].⁴⁹

Como reacción a esta situación, en el siglo XIX se pone en pie un proyecto de vuelta a los hechos mismos, a los meros hechos, que recibió, como se sabe, el nombre de positivismo. Como parte de este, se sostuvo que la cuestión de las «proposiciones enunciativas» pertenecientes a la lógica, donde terminó residiendo la cuestión de la verdad, tenía una fundamentación psicológica. Heidegger dedica algunas páginas a esta discusión en el curso de *Lógica* de 1925/26. Atendiendo a ellas podremos sacar a la luz una conexión más con lo ya dicho y se verá de forma clara el motivo por el cual Heidegger arguye que el fundamento del enunciado, su *fenomenología*, solo se averigua atendiendo a las distinciones de la estructura dual, a saber, el *como apofántico*, el cual está, a su vez, fundado en el *como hermenéutico*.

⁴⁹ Ibid., 208, trad. 231-232 (modificada).

CAPÍTULO 13

VALIDEZ, ENUNCIADO Y VERDAD

13.1. A propósito del curso *Lógica* de 1925/26

El tema del curso es la pregunta por la esencia de la verdad y, en este sentido, la «lógica»¹ como lugar en el que se trata de dicha cuestión. No se da por supuesto que ello sea así, sino que este es el problema que el curso se pretende plantear. Ya en la introducción se muestra que si bien las palabras «lógica» y «verdad» nos dicen algo cuando son usadas en el discurso ordinario e incluso en un discurso «culto» o «intelectual», si nos detenemos en ellas, su sentido revela cierta equivocidad. Esta responde a la *historia* interna que ambos términos recogen, es decir, a cómo han sido tomados en los distintos tramos de la *historia de la filosofía*, de cuya *interpretación* depende que pueda empezar a arrojar luz sobre lo que estas palabras, en ese uso ordinario, olvidan, taponan y allanan.

En la primera parte del curso, Heidegger dedica unas páginas a comentar en líneas generales la crítica de Husserl al psicologismo, cuyas tesis, en el siglo XIX, habían colocado a la lógica en el ámbito interno del sujeto, como ya se ha comentado. De esto no voy a ocuparme, pero sí me detendré en la interpretación que, a continuación, da Heidegger de algunas partes del tercer libro de la *Lógica* de Lotze, donde la verdad es interpretada como validez². Quizá, lo más relevante para esta investigación, y lo que creo que la lectura heideggeriana trata de mostrar, es que, con esta interpretación tampoco se resuelve el problema que ella misma se plantea, pues tampoco se logra responder a en qué consiste la verdad misma; como se verá, porque esa «verdad» reside en el todavía no aclarado *como apofántico* que fundamenta el enunciado:

¿qué se ha ganado con la interpretación de la verdad como validez para la auténtica pregunta por la esencia de la verdad? Nada. Al contrario, la lógica de la

¹ No se discutirá qué relación tiene Heidegger con la «lógica simbólica» ni tampoco con la «lógica formal»; véase para ello el completo estudio en dos partes de Theodor G. Bucher: «Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Erster Teil)», en *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 111-145 y «Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Zweite Teil)», en *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 113-146.

² Para un estudio crítico sobre esta cuestión, véase Vigo, A.: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2013, 17-41.

validez comienza con un autoengaño si es que piensa que con la identificación de verdad y validez tiene un fundamento claro y fundamentado.³

A continuación, se va a seguir un proceder hermenéutico sobre el texto de Heidegger que muestra qué supone la interpretación moderna de la verdad como validez en cuanto cuestión que se dirime en el enunciado.

13.1.1. La interpretación de la verdad como validez en la lógica de Lotze

Tratando de poner en pie esa fundamentación desde la lógica de Lotze, Heidegger muestra que la palabra «validez», si se la analiza y no se la toma como una «palabra mágica»⁴, comporta tres sentidos distintos; en primer lugar, «validez» refiere a aquello que es captado en lo que Lotze llama «intuición interior» en tanto que conjunto fluyente de las representaciones y en la conciencia de estas: «ahí resultó como lo verdadero lo permanente y fijo, lo captable por esta intuición interior. Lo que permanece así es lo válido: sin excepción, de modo reiterativo, sin contingencias, es decir, de modo necesario»⁵. Aunque eso necesario queda referido a algo «en la conciencia», son, sin embargo, referencias a lo que «ingenuamente llamamos las cosas ahí fuera»⁶, así, el sentido de válido no solo refiere ahora a algo que estaría solo en la conciencia, sino al ente que está ahí independientemente, ente al que, como tal, no alcanzamos en nuestras representaciones.

Con ello aparece el segundo sentido: «La validez como contenido permanente es ahora a la vez validez de objetos presentes, es decir, validez objetiva: objetividad»⁷. Sumando ambos sentidos de validez (a saber, que algo *vale* en tanto que permanente y fijo en la «intuición interna» y, por tanto, que la propia cosa ahí *vale*), la verdad entendida como validez pasa a *valer* para cualquier cognoscente, y este es el tercer sentido:

Valer es ahora validez no como objetividad, sino como validez universal, o, más exactamente, valer se toma aquí como obligatoriedad. De este modo, en la expresión «*valer*» se entrelazan tres sentidos fundamentalmente distintos: realidad efectiva de la proposición verdadera, relación con el ente enunciado y mentado en el enunciar y obligatoriedad para los cognoscentes: 1) verdad en su realidad efectiva; 2) esta verdad referida a los objetos; 3) verdad referida a sujetos

³ Ga 21, LFW, 78, trad. 71.

⁴ «Pero en el fondo, esta palabra mágica, “validez”, no es más que una maraña de confusiones, desconcierto y dogmatismo» Ibid., 79, trad. 71.

⁵ Ibid., 80, trad. 72.

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

que captan. Todo significa validez, y esta expresión se emplea ora en este, ora en aquel significado, ora en dos de ellos o (siempre entre otras cosas) en los tres.⁸

Este tercer sentido es el que da carácter de *normatividad* al discurso científico y, por consiguiente, al discurso jurídico, es decir, en estos discursos, lo en ellos enunciado debe constituir «obligatoriedad», esto es, universalidad a la cual se está necesariamente vinculado de antemano. Estos sentidos son los que, sin resolver la equívocidad, se expresan en la proposición, de tal modo que:

lo que vale, que a la vez es válido, en tanto que enunciado da información sobre algo necesario y desde sí mismo consistente, que nosotros reconocemos y concebimos; un “sí” no dejado al arbitrio, sino que ahí exige y es obligatorio para todos.⁹

La incursión sobre el sentido de «valor» que se lleva a cabo en este curso, sin ser todavía lo que aparecerá en el *Nietzsche*, está en continuidad con la cuestión de lo *cierto* y, por tanto, con la *certeza* misma o, dicho de otro modo, la interpretación que hace Heidegger de la lógica de Lotze muestra cuál ha sido el significado que la palabra «validez» ha tenido en la Modernidad y, así, qué interpretación de la *verdad* rige en este mundo histórico¹⁰. Con ello se ve que la discusión en el ámbito de la lógica en el siglo XIX, en cierto modo como reacción al Idealismo alemán, muestra que «verdad», «validez», «valer», «cierto», «cosa», «ente», «representación», son palabras que se usan (que se han usado) con cierta sinonimia durante toda la Modernidad y que esta discusión sobre la lógica, con las posturas del psicologismo y el positivismo (las cuales habría también tratado de zanjar Husserl), recogen y problematizan esa sinonimia. Así se lee en Heidegger, que intenta conectar toda esta discusión con la tradición filosófica:

Demostrar la multivocidad del concepto de validez fue el motivo para mostrar cómo a partir de ella pudo surgir la actual filosofía del valor. Pero para nosotros es importante la conexión inversa hacia atrás con las tradiciones de la gran filosofía: validez tomada en el primer sentido, en el sentido del ser de la idea, la conexión con la ontología griega. En la medida en que la validez se toma a su vez como objetividad y como ser válido, la doctrina de la validez de Lotze entra en conexión con Kant, y en la medida en que la validez se toma a su vez como certeza en el sentido de certeza apodíctica y validez universal, y todo este cuestionamiento de objetividad y validez se rige según la doctrina de la inmanencia de la conciencia, según la cual en un primer momento sólo se tienen dados los contenidos de conciencia como tales, esta doctrina, junto con Kant, se remonta a su vez a Descartes. Es decir, en el trasfondo de toda esta teoría de la

⁸ Ibid. 81, trad. 73.

⁹ Idem.

¹⁰ Cf. GA 5, DZW, especialmente, 100-102.

validez en su multivocidad está la filosofía griega, el *cogito ergo sum* de Descartes y el Kant interpretado en una determinada dirección. Con esto se han desentrañado por vez primera los orígenes de la lógica de la validez.¹¹

Ese trasfondo griego, por lo que se lleva dicho, lo interpreto como aquello que precisamente ha tenido que perderse para que salga ahora a flote esta interpretación de la verdad. Lo que recogen ya Descartes y Kant son los restos (recuérdese aquella referencia del capítulo 8 a los *Abfällen*) de ese trasfondo, o sea, su hundimiento. La Modernidad sería, en este sentido, el tiempo en el que se vuelve a empezar de nuevo, siendo nuestro tiempo, entonces, el momento en el que cabe «otro inicio», en el sentido de, preguntar de nuevo ontológicamente.

Ya que ha sido tras el hundimiento de la situación griega –y es significativo que el tercer libro de la *Lógica* de Lotze trate de interpretar la doctrina platónica de las ideas– cuando la lógica ha ocupado el lugar de discusión de la verdad, el que, en definitiva, sea esta la posición que se impone y que domina la concepción del lenguaje es lo que aquí se interpreta como aquello que se expresa con *devastación, obliteración, decadencia*, o sea, *allanamiento del lenguaje*. En efecto, como ya se ha ido formulando, desde esta interpretación de la verdad, el lenguaje se concibe como una herramienta, un medio, un vehículo de expresión en referencia al ente de modo tal que quepa dominarlo, o sea, decirlo tal que con ello nos independicemos cada vez más respecto de la cosa para hacer con ella tanto X como su contrario, pretensión que exige que se hagan *valer* los elementos puestos en juego en la interpretación heideggeriana de Lotze respecto al sentido de “validez”, de tal modo que: 1) se dice (idealmente) la realidad *efectiva, efectuada* (o sea, *producida*¹²), 2) se dice lo que la cosa *en efecto es*, 3) se dice con estatuto de universalidad, es decir, bajo la forma lógica de la *universalidad*¹³. Ese modo de referirse al ente es el que se llama ordinariamente «enunciado», el cual

¹¹ GA 21, LFW, 86, trad. 76-77.

¹² Cf. GA 24, DGP, 140-158.

¹³ Estos sentidos de «valer» en relación con Lotze y como algo explícitamente confuso, vuelven a aparecer en SZ: «Contentémonos con señalar el carácter en muchos sentidos problemático de este fenómeno de la “validez”, que es considerado desde la época de Lotze como un “protofenómeno” irreductible. Esta condición la debe ese fenómeno únicamente a su falta de claridad ontológica. No menos oscura es la “problemática” que ha echado raíces en torno a este ídolo verbal. “Validez” mienta, en primer lugar, la “forma” de la realidad que es propia al contenido del juicio en tanto que éste se mantiene inalterable frente al cambiante proceso “psíquico” del juzgar. (...) “Validez” significa también la vigencia del sentido del juicio válido, respecto del “objeto” mentado en él, y adquiere así la significación de *validez objetiva* y de objetividad en general. El sentido que de esta manera “vale” del ente, y que es “intemporalmente” valedero en sí mismo, “vale”, además, en el sentido del valor *para* todo el que juzga racionalmente. “Validez” quiere decir ahora *carácter vinculativo* [*Verbindlichkeit*; conformidad], “validez universal”. Y si además de todo ello se sostiene una teoría “crítica” del conocimiento, según la cual el sujeto “propiamente” no “sale” hacia el objeto, entonces la validez, en cuanto validez del objeto, objetividad, se funda en la consistencia valedera del verdadero (!) sentido. Las tres significaciones del “valer” aquí expuestas, esto es, del valer en cuanto manera de ser de lo ideal, en cuanto objetividad y en cuanto carácter vinculativo, no sólo carecen en sí mismas de transparencia, sino que se confunden constantemente enredándose entre sí»; 155-156, trad. 174-175.

aparece, ya se ha argumentado, como lo obvio, como el punto de partida para la consideración acerca del lenguaje.

Heidegger hace notar que esta comprensión insuficiente de la cuestión del lenguaje y del carácter primario de la *proposición enunciativa* como lugar de la verdad llegan a estar tan impuestas como concepción implícita, es decir, son tanto el punto de partida de la consideración, que incluso llegaron a servir de base para la interpretación de Aristóteles¹⁴. El hecho de que domine esta interpretación insuficiente forma parte del fenómeno del tener lugar de la *lengua moderna*, constituyendo esto mismo, a fin de cuentas, razón para que las palabras que se impongan para describir ese fenómeno tengan un claro matiz peyorativo. En este curso, Heidegger interpreta partes del texto de Aristóteles, tratando de sacar a la luz, como ya se ha apuntado más arriba, las estructuras del *enunciado*, pretendiendo con ello significar exclusivamente el sentido propio del *lógos apophantikós*. Puede interpretarse que Heidegger, en este momento de su recorrido intelectual, todavía piensa que, si se desmonta lo que ha quedado tapado y, en ese sentido, allanado por la tradición, despejando, así, sus fundamentos, se habrá logrado un resultado positivo acerca del fenómeno originario que queda olvidado en la metafísica moderna de la subjetividad. La posición que se defiende aquí es que lo único que se logra con solvencia es señalar el carácter secundario de nuestro ineludible punto de partida.

Por otro lado, la posición que se defiende con respecto a eso de «originario» en cuanto, por ejemplo, al carácter peculiar de ser de un ente, es que

¹⁴ «Cuando esta tesis se expone y se pone sin discusión como base de toda explicación de la verdad [y añadimos nosotros, que constituye, a su vez, la base de la concepción moderna del lenguaje], va acompañada casi siempre de una segunda tesis cuyo contenido dice: esta tesis de la proposición como el lugar de la verdad la expuso por vez primera Aristóteles. Y casi siempre a esta segunda tesis se le añade aún esta tercera: Aristóteles también definió por vez primera el concepto de verdad, en concreto como concordancia del pensamiento con el ente. Pero en tanto que este concepto de verdad no resiste a la reflexión crítica, es Aristóteles –así dice casi siempre esta tesis– el autor de este concepto ingenuo de verdad.

»(...) Ni Aristóteles expuso las dos primeras tesis que hemos citado ni él enseña de hecho ni indirectamente lo que ellas afirman. El autor de estas tesis (...) es él sólo en la medida en que han venido a circular a causa de una apelación a Aristóteles basada en una interpretación insuficiente, una apelación que hoy determina por entero la concepción de los problemas». GA 21, LFW, 128, trad. 108; en esta línea leemos otros fragmentos que redundan sobre lo mismo, por ejemplo: «En cuanto pensar griego, el pensar de Platón y, sobre todo, la filosofía de Aristóteles, permanecen cerrados en su inmediatez originaria. Eso sucede porque en el camino al pensar árabe-judaico, durante la Edad Media, y a través de la teología dogmática, la filosofía de Aristóteles recibió una configuración que solamente tenía en común con el Aristóteles griego las palabras y esto, en realidad, en su traducción a la lengua latina.

»El hecho de que un pensador como Leibniz tampoco haya podido traspasar el muro que la teología medieval y su modo de comprensión de las doctrinas aristotélicas construyeron entre el pensador griego y la era posterior de Occidente, muestra cuán inamoviblemente está asentado este sepultamiento [*Verschüttung*, otra de las palabras que leemos con la ambigüedad puesta en juego en el capítulo 7] con que la Edad Media tapó el pensar de Aristóteles. Incluso hoy la filología clásica de las últimas décadas, de la cual se espera al menos una intuición acerca de la esencia de los griegos, interpreta la filosofía de Aristóteles con base en la teología de santo Tomás de Aquino». GA 55, *Heraklit*, 74, trad. 96-97.

ello no es *cosa* alguna, esto es, no constituye una posición cognoscitiva, sino precisamente *filosófica*, o sea, de aquel discurso que no pretende conocer esto o aquello sino preguntar por el «en qué consiste en general esto o aquello», o, en otras palabras, el «en qué consiste *conocer* esto o aquello», etc. Volveré sobre este punto, pues, a mi juicio, esta cuestión da una de las marcas de la pretensión heideggeriana, después de los años treinta, de hacerse cargo de la nihilidad.

El análisis de lo *originario* encontrado en el enunciado a partir de los textos de Aristóteles logra el punto clave de *crítica* respecto a cómo se toma ordinariamente el «verbo cópula» –incluso sin que tengamos que pronunciarnos sobre si la interpretación de ello mismo redundaría en una construcción positiva o solamente en la posibilidad misma de la *distancia* para con el juego al que de todos modos estamos jugando–, a saber, la estructura del «en tanto que» o *como* hermenéutico que se trasluce tras el análisis de la *apophánsis* en Aristóteles. Pero no solo se logra una *crítica* de la noción lingüística de la «cópula», revelando, así, lo que en ello hay en juego, sino también de la noción moderna de verdad:

Pero la proposición simple es aquella forma de la que se dice que es *verdadera* o *falsa*. Pero una proposición es verdadera si *concuere* con aquello sobre lo cual enuncia, es decir, si con la concordancia enunciativa con ella nos da noticia de qué y cómo es la cosa. Pero dar noticia de... (*Kund geben von...*) significa: dar a conocer, hacer manifiesto (*offenkundig, offenbar machen*). La proposición es verdadera porque contiene una *manifestabilidad de la cosa* (*Offenbarkeit der Sache*). La estructura de la *proposición que hace manifiesto* tiene en sí misma este «en tanto que».¹⁵

Volveremos sobre la cuestión de la verdad, pero antes de pasar a ver cómo señala Heidegger la distinción entre el *lógos apophantikós* y el *semantikós*, deben hacerse notar dos cosas de la interpretación heideggeriana que, creo, son fundamentales para lo que sigue: 1) la *estructura del «en tanto que»* es lo que tienen en común el enunciado y la «manifestabilidad de la cosa»; y 2) dado «que mundo significa propiamente *accesibilidad de lo ente en cuanto tal*» y «esta accesibilidad se fundamenta en una *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal*»¹⁶, la estructura del «en tanto que» es la base de la construcción del concepto de

¹⁵ GA 29/30, *GM. W-E-E.*, 417, trad. 347.

¹⁶ *Ibid.*, 412, trad. 343; a continuación, se lee: «Por último resultó que ésta no es una manifestabilidad de algún tipo arbitrario, sino *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*». Me parece importante señalarlo, ya que en capítulos anteriores se defendió que nuestra situación histórica está marcada por lo puesto en juego en la construcción sistemática del concepto de *existencias* y ello implicaba, precisamente, una *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*, o sea, todo un complejo estructural que recibe, en la caracterización marxista, el nombre de *sociedad civil*, la cual consiste en una «estructura económica», o sea, una *estructura* cuyos elementos de realización son manipulables, ya que «económica» significaba: que se realizaba en elementos constatables físico-matemáticamente tales que entre ellos podían existir relaciones de intercambio.

«mundo», el cual queda allanado si no se emprende la tarea crítica con respecto al enunciado en la cual se logra demostrar su carácter derivado.

Sin embargo, hemos visto que la manifestabilidad de lo ente es siempre manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. El «en cuanto que» pertenece a la manifestabilidad, y tiene en común con ésta la patria común en la forma que llamamos enunciado simple: «a es b». Por consiguiente, el correcto esclarecimiento sobre el «en tanto que» y su conexión con la manifestabilidad, y de este modo sobre esta misma y, por tanto, sobre la esencia del mundo, los obtendremos de golpe si indagamos la estructura de esta forma que es el «enunciado».¹⁷

Así, parece que puede sostenerse que la cuestión del enunciado, su análisis detallado, como se ha ido llevando a cabo aquí, es imprescindible para la cuestión de fondo que también está en juego en esta investigación y que está intrínsecamente en conexión con el concepto (o, más bien, la *indicación formal*) de *mundo*. Recordemos que se reveló que es la «cópula», el verbo «ser», lo que ha aparecido como sinónimo de la estructura del *como*, luego que lo que está en juego sigue siendo la *Seinsfrage*, la cual, como ya se argumentó, consiste, en nuestra situación, en que lleguemos a «hacer *experiencia*» de nuestro propio tiempo, es decir, del estado de nihilidad en el que nos encontramos. En la Primera Parte se argumentó que la interpretación que se sigue aquí del «concepto» de *mundo* sostiene que *mundo* hace referencia al tener lugar de cada situación histórica y que la descripción de esa mundaneidad en SZ es, incipientemente, la de nuestra situación histórica; así, indirectamente, se está también demostrando uno de los puntos téticos de nuestra investigación, que el *allanamiento del lenguaje*, en la medida en que describe la *lengua en Modernidad*, describe también nuestra situación histórica, nuestro *mundo*.

13.1.2. La distinción del lógos apophantikós y el lógos semantikós

Según lee Heidegger a Aristóteles (especialmente en la etapa de SZ), el *lógos* que modernamente llamaríamos «proposición enunciativa» se describe como «el discurso que puede ser verdadero o falso»¹⁸, y a este se lo califica de *apophantikós*, el cual es un tipo del en general *lógos semantikós*. *Lógos* es interpretado por Heidegger como «modo de hablar» y, como ya se dijo, pretende que la traducción que se haga valer es la de *discurso* con el sentido que esta palabra tiene en SZ. Así leído, hay un *modo de hablar* en el cual se dirime lo verdadero y lo falso, de tal modo que lo que modernamente llamamos proposición

¹⁷ Ibid., 418, trad. 347.

¹⁸ GA 21, LFW, 129, trad. 108.

enunciativa «está definida en referencia a la verdad, y no al revés»¹⁹, o sea, la verdad no procede de la proposición. Ahora bien, aquí «verdad» ya no pretende significar lo que modernamente se interpreta, sino aquello que en eso que Heidegger llamará «inicio del pensar», según su interpretación, significaba. Se dirá todavía algo más acerca de esta «verdad» en sentido griego de la que ya se ha hablado en el capítulo 8. La interpretación de la *alétheia* griega es una constante en el trabajo de Heidegger que fundamenta la comprensión del concepto de *mundo* en la analítica existencial de SZ y se mantiene durante todo su recorrido recogiendo finalmente de manera más o menos unívoca como *die Lichtung*, el claro (en un bosque), la luz (en el sentido de la luz de un túnel o de una puerta abierta) o, incluso, «la patencia»²⁰. Esta continuidad puede servir para defender la unidad general del trabajo de Heidegger y para apoyar la interpretación aquí defendida de nuestro horizonte. En este curso aparece formulada y debe tenerse en cuenta en lo que sigue:

Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para «ser verdadero» significa literalmente ἀληθεύειν, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo. El término apropiado es descubrir, y concretamente no en el sentido acentuado de sacar algo a la luz por vez primera, sino de desvelar de nuevo, descubrir de este modo lo que hasta ahora estaba oculto o volvió a estar oculto. Pero entonces, el contraconcepto ψεύδεσθαι tampoco significa ser falso; traducido de este modo, no se aprecia en absoluto el sentido de la frase; sino que significa confundir, por ejemplo, confundir a otro, ponerle delante de aquello que él cree que se le da a ver, una cosa distinta que parece ser igual a... Es decir, el discurso confundidor, en el hablar, pone ante lo mentado otra cosa que es algo distinto de lo aguardado y mentado. Es decir, el hablar, igual que puede descubrir, puede también desfigurar, y concretamente aquello sobre lo cual se habla.²¹

Heidegger interpreta el término *pseýdesthai* traduciéndolo por «ocultar»²² para mantener la coherencia semántica con «desocultar» y para indicar que un enunciado de tal índole no tiene por qué ir asociado, por ejemplo, «a un hombre falaz», sino que puede ser el propio enunciado, el cual, en la medida

¹⁹ Ídem, trad. 109.

²⁰ Hemos encontrado este uso en el trabajo de A. Rosales «Consideraciones sobre el Giro» en R. Rodríguez (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Editorial Comares, 99-117; en la nota 11, se dice: «“Lichtung” significa en alemán: claro, no claridad y luz, sino lo abierto, como cuando se habla de un claro en el bosque. Traducimos “Lichtung” por patencia, porque esta palabra significa justamente lo abierto en el sentido de lo que se muestra y no está oculto. Los traductores de “Lichtung” y “Offenheit” al castellano suelen traducir literalmente estas palabras por lo abierto o la abertura, pero estas expresiones tienen en nuestra lengua un sentido espacial y no significan inmediatamente una patencia, como en alemán».

²¹ GA 21, LFW, 131-132, trad. 110-111.

²² Como se ha dicho, esta no es la última palabra sobre la interpretación de la *alétheia* y tampoco del *pseýdesthai*, el cual, en el curso *Parmenides* (GA 54), apareció como *disimulo*. Allí, el contraconcepto de *a-létheia*, será simplemente *léthe*, *lanthánomai*, y serán estos los que signifiquen «oculto» y «ocultar» en el sentido de «permanecer en el ocultamiento».

en que *dice algo sobre algo* «tiene *eo ipso* la apariencia de decir algo sobre aquello acerca de lo que, no obstante, sólo confunde y oculta»²³. Finalmente, para caracterizar por completo este *lógos*, dirá que en él esta distinción no ocurre en el sentido de un suceder que sobreviene, sino que, en el texto referido de Aristóteles (*De interpretatione*), *hypárchein* significa «suceder» en el sentido de «haber ahí algo ya» y por ello, este *lógos* no es sin más al que *le sucede*, como si le *sobreviniese*, el desocultar o descubrir y el ocultar o confundir, sino que eso, desocultar y ocultar es lo que ya hay ahí de entrada en ese *lógos*. Que haya ya de antemano el desocultamiento y el ocultamiento significa, para el mundo griego, que ahí hay ya algo, que ahí *se muestra, se hace o deja ver* una cosa, y esto es lo que significa la palabra griega *phainésthai*:

Así pues, descubrir y ocultar es lo que determina al *lógos* en tanto que hace ver mostrando. La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar. La esencia de la proposición es la *ἀποφαίνεσθαι*: hacer ver un ente, *ἀπό*: a partir de él mismo. El sentido de habla que tiene el enunciado es este hacer ver (*δηλοῦν*). El *lógos* es *ἀποφαντικός*, cuya posibilidad distintiva de hablar consiste en hacer ver y que, conforme a su formulación lingüística, puede traer algo a la visión: o dicho brevemente: *ἀποφαίνεις* significa enunciado, o más adecuadamente, mostración. Pero nosotros mantenemos el término usual «enunciado», sólo que le damos el significado que se encierra en el fenómeno de este propio *lógos*. Enunciado: decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su «acerca de qué» se haga visible, accesible a la captación.²⁴

Así, puede apreciarse que la interpretación tradicional que asume acríticamente la traducción directa de *lógos* por «enunciado», taponar su significado primario, el cual no solo se encuentra en Aristóteles, sino que el análisis fenomenológico llevado a cabo por Heidegger muestra que es *primario* y que, por lo tanto, pese a las diferencias entre nuestra situación y la situación greiga, también nuestro enunciado significa primariamente: «decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su “acerca de qué” se haga visible, accesible a la captación»²⁵. Desde este significado primario se entiende que, en la medida en que «“enunciado” se toma también y en la mayoría de los casos sólo como “predicación”, es decir, como enunciado de una “predicación” de un sujeto», siendo «sujeto: aquello de lo que se da una determinación»²⁶, «enunciado» significa también *determinación*. A su vez, dado que un enunciado es algo que se pronuncia, de tal modo que al pronunciar está ocurriendo primariamente la mostración y, de ella, la posibilidad de la determinación, en ese pronunciar lo mostrado y, en su caso, determinado es *comunicado*; luego

²³ GA 21, LFW, 132, trad. 111.

²⁴ Ibid., 133, trad. 112.

²⁵ Ídem.

²⁶ Ídem.

«enunciado» también significa *comunicación*²⁷. Esta triple significación del «enunciado» proviene, así, de la interpretación heideggeriana del *lógos apophantikós* aristotélico²⁸ la cual, si bien todavía no lo dice con toda la radicalidad que aparecerá después del trabajo sobre Nietzsche y Hölderlin, muestra que Aristóteles no parte, como lo hacemos nosotros, del «modelo oracional», sino del *lógos* como un modo de referirse al *tener lugar* de las cosas en general, es decir, como un recurso para describir el suelo que siempre ya se está pisando.

A su vez, esas indicaciones implican que al enunciado siempre le ha precedido el que se hayan desvelado ya las cosas, es decir, que previo a la *enunciación* –que ya se atisba que se trata de un *comportamiento* del ente que somos–, las cosas se presenten ya según una estructura que fundamenta la del propio fenómeno del enunciado. Ese modo es el del *algo como, en tanto que, algo*, es decir, el modo mismo del *phaínesthai* griego.

Ahora bien, lo que para el mundo griego es el punto de partida, a saber, que los estatutos de esta articulación dual, que aparece formulada por Aristóteles (y, en parte también por Platón), son irreductibles el uno al otro, es decir, siempre se mantiene la diferencia entre el primer y el segundo miembro²⁹, para nosotros no puede comportar sino el punto de llegada, o sea, como se ha visto aquí, el resultado de una argumentación *filosófica (fenomenológico-hermenéutica)*, ya que, para nosotros ambos estatutos son igualmente «cosas» –más adelante se volverá sobre ello–. Desde nuestra consideración lingüística, ambos elementos son miembros de la oración, reductibles entre sí en tanto que miembros de algo único; como se dijo antes ambos miembros son *entidades lingüísticas* y, en tal sentido homologables. Esa irreductibilidad entre el primer miembro de la relación y el segundo consiste en que para el griego antiguo solo uno de ellos es «cosa», digamos, solo «de lo que se dice algo» es *algo* ahí presente, mientras que el «algo» *según el cual* ello mismo se *dice* o *aparece* (ya se ha argumentado en qué sentido no hay esfera independiente del *decir*) es solo el *modo* de ese acontecer. El mundo griego no se queda aquí, sino que, desde aquí parte, o sea, esto es lo evidente, lo obvio, lo que, en principio, no se cuestiona. Ello comportará que, al tematizar esta cuestión, es decir, al tratar del «lo mismo» del primer y el segundo *algo* en la expresión del «algo de algo», esa irreductible *diferencia* se

²⁷ Cf. SZ, 154-155.

²⁸ «En el hablar vivo, una ἀποφαίνσις es enunciado en los tres significados a la vez; es decir, estos tres significados no son significados terminológicos del título «enunciado» que se hayan discurrido y se hayan diferenciado de modo vacío, sino que cada uno se refiere a un momento estructural determinado del λόγος. Las fijaciones distintivas del enunciado: primero como demostración, segundo como determinación, tercero como comunicación, son por tanto indicaciones específicas para la investigación del propio fenómeno». Ibid., 134, trad. 112-113.

²⁹ Para esta cuestión, véase: Martínez Maroza, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*, cit.

pierda (*se olvide*, dirá Heidegger) precisamente generando la tendencia a la homologación de ambos términos, de tal modo que, como se viene argumentando, muy poco tiempo después del propio Aristóteles lo obvio haya pasado a ser la «oración» donde esos miembros de la relación pueden comprenderse como «lo mismo», elementos de la oración, palabras descualificadas.

A pesar de ese *vuelco* –y es un logro de Heidegger–, si se analiza la estructura del enunciado (lo que nosotros en tanto que modernos damos por obvio), ese *como* que ya ha aparecido en la exposición del «modelo oracional», por un lado, se revela consistiendo en el *como mostrativo*, en el *como apofántico*, en el sentido de la *apophánsis* griega. Por consiguiente, desde ese análisis cabe volver a pensar lo siempre ya perdido para nuestra situación: la Grecia arcaica y clásica. Por otro lado, se revela que ese «modelo» que de todas formas es el básico, el obvio, con el que siempre hay que contar para enfrentarse al problema del lenguaje, es *secundario*, lo cual pone de manifiesto que el propio problema del lenguaje tiene todavía que sacarse a la luz, pues la concepción del mismo como un medio de comunicación, que se sustenta en la lingüística, demuestra no entrar en el «fondo del problema».

13.1.3. Enlazar y separar

Antes de detenernos a ese análisis del *como*, falta por considerar otra cuestión que ya ha aparecido en nuestra exposición como la *unión* particular que es al mismo tiempo un *diferenciar*, a saber, el tipo de «reunión» en la que consiste el *enunciado* que está siendo interpretado por Heidegger desde el tratamiento aristotélico del *lógos apophantikós*, a saber, aquello que posibilita que en este *lógos* se dirima la verdad y la falsedad; «la proposición es el habla no que es verdadera como tal ni que es falsa como tal, sino que puede ser verdadera o falsa»³⁰.

La pregunta que se formula Heidegger es: «¿qué es lo que hace que a la proposición en tanto que enunciado le corresponda y le tenga que corresponder esta alternativa? ¿Cómo es además su estructura, que la faculta para esto?»³¹. El sentido de esta pregunta es que visto que el *lógos apophantikós* recibe su adjetivo del carácter mostrativo del mismo, a saber, de que pone al descubierto, deja ver, lo en él «dicho», es decir, *muestra* esto como esto y aquello como aquello, cabe preguntar: ¿cómo es posible que sea a este *lógos* al que le corresponde también la posibilidad de *ocultar*? Heidegger reformula, entonces, la pregunta en lo

³⁰ Ibid., 135, trad. 113.

³¹ Ídem.

siguiente: «¿qué es lo que hace que el λόγος pueda ser falso, es decir, que pueda ocultar en general?»³².

El que la alternativa sea constitutiva del λόγος, como se acaba de insinuar, pertenece a su carácter mostrativo, ya que ese carácter significa que el λόγος *apophántikós muestra algo como algo*. La alternativa, que sea verdadero o falso, es decir, descubridor u ocultador, implica que el λόγος es tanto lo uno como lo otro, tanto *descubrir* como *ocultar* son λόγος *mostrativos*. En el capítulo 8 ya se vio que el *ocultar* era un modo de la presencia en Grecia y no una mera ausencia, lo cual estaba en connivencia con lo que significaba esa situación histórica que se pierde. Aquí no nos encontramos con un análisis que señala esta pérdida, pues Heidegger todavía no la asume con la fuerza con la que lo hará más adelante en el desarrollo de su propio trabajo³³. Pero sí encuentro, en la medida en que lo que se pretende es analizar la estructura originaria del enunciado mismo, una mostración de que es en eso perdido donde se encuentra el *fundamento* de nuestro tiempo histórico, por tanto, que no hay tal *fundamento* o que el *fundamento* es una *falta de fundamento* (*Abgrund*) y, por consiguiente, que nuestro mundo histórico es intrínsecamente secundario. En concreto, se está viendo con el lenguaje y su estructura básica de análisis, la proposición, la cual se entiende como una *unión*, una *síntesis*. Continuando con el comentario del texto, se lee:

De lo que hemos explicado hasta ahora se desprende de modo indirecto que el λόγος no es originalmente verdadero, es decir, descubridor, sino que puede descubrir en tanto que algo que igualmente puede ocultar. Formulado de modo extremo: el enunciado sólo puede ser en general verdadero, sólo puede descubrir, porque también puede ocultar, es decir, porque *qua* enunciado se mueve a priori en el «en tanto que» (*als*). El descubrir del enunciado es un descubrir no

³² Ídem.

³³ Incluso se nota todavía en el curso de 1929/30, cuando dice: «En realidad, los griegos no tienen ninguna palabra correspondiente para nuestra palabra *Sprache*, «lenguaje». λόγος en tanto que discurso [*Rede*] mienta aquello que nosotros entendemos por lenguaje [*Sprache*], pero al mismo tiempo mienta más que el conjunto del vocabulario: concretamente la capacidad fundamental de poder hacer discurso [*reden*] y, en consecuencia, de hablar» GA 29/30, GM. W-E-E, 442, trad. 366 (modificada); también en moderno se comprende el *hablar* como «hacer discurso», y aunque sí es cierto que parte de lo que dice esta cita, no es preciso en cuanto a la aclaración. La cuestión no es si se hace o no discurso, sino si el «hacer discurso» significa lo mismo en Modernidad que en la Grecia antigua; pero este reconocimiento no es gratuito, si se asume que no es lo mismo, entonces la cuestión es que esa situación histórica *no es recuperable*, y la «conexión» con ella en tanto que tradición tiene que ver solo con hacer *experiencia* de esa pérdida. Esa pérdida sí está reconocida, no obstante, en este curso cuando se hace notar la traducción de la definición de Aristóteles: *zôon lógon échon* por *animal rationale*: «A partir de esta definición, ustedes ven cómo el problema decisivo de la Antigüedad, en la que el hombre está definido a partir del discurso y del lenguaje, se pierde, y el lenguaje se vuelve a introducir sólo posteriormente, pero toda la problemática queda por tanto sin raíz [*wurzellos*, palabra que en nuestra investigación forma conjunto con *Verfallen*, *Abfall*, *Verödung*, etc.; aquí se nota especialmente bien el aspecto descriptivo de las mismas, sin que ello implique renunciar a su carga valorativa]». Ídem.

ocultador, es decir, que la estructura de la verdad del enunciado es fundamentalmente la de la falsedad. En suma: el poder ser verdadero y el poder ser falso que caracterizan al enunciado tienen que estar contruidos en su posibilidad sobre una misma estructura del λόγος.³⁴

Pues bien, Heidegger se vale de Aristóteles en este punto para afirmar que todo λόγος, todo enunciado, es en cuanto tal un *componer*: una *synthésis*, es decir, que hay *composición* en el descubrir o poder ser verdadero del λόγος del mismo modo que hay *composición* en el encubrir o poder ser falso del λόγος. Pero, además, también valiéndose de Aristóteles, dirá que «toda síntesis es una διαίρεσις»³⁵, es decir, una «descomposición» o «separación». Sin detenernos demasiado en la argumentación³⁶ que demuestra que uno y otro aspecto no son correspondientes ni con el poder ser verdadero ni con el poder ser falso, pero tampoco con la forma lingüística de la afirmación y de la negación³⁷, se comprende que todo juicio, todo enunciado, o sea, todo λόγος *apophantikós* está constituido por una composición de eso que en él se muestra y una separación, primero de todo lo demás, pero sobre todo entre lo que se muestra y cómo se muestra.

Si atendemos al ejemplo del que se vale Heidegger en este curso, «la pizarra es negra», entendemos que en dicha proposición hay una unión entre «pizarra» y «negra», o sea, una *composición* (*synthésis*) que se ha expresado en la cópula (como ya se ha puesto de manifiesto más arriba). Pero además hay una *separación* (*diáresis*) entre la «pizarra» y el «negro», entre todas las posibles cosas alrededor que no son ni la pizarra ni el negro de ella y entre todo lo que de la pizarra no es el negro, sin que ello signifique que se le niega nada a la pizarra, al negro o las otras cosas, sino solo que se *realza*, o sea, se *dice* precisamente esto ahora. Entonces, podemos decir que *decir*, o sea, el *hablar mostrativo determinativo*, es un *componer y separar* en general, previamente a que se

³⁴ GA 21, LFW, 135, trad. 113-114.

³⁵ Ibid., 136, trad. 114.

³⁶ Cf. GA 21, LFW, 137-139.

³⁷ Alejandro Vigo ha interpretado el problema de la negación en los juicios desde la comprensión husserliana de los mismos en un trabajo todavía no publicado, *Husserl y la fenomenología de la negación*, pero al que pude tener acceso y por lo cual le estoy muy agradecido, en el cual se deja bosquejar la posibilidad de ampliar la interpretación desde Husserl hasta Heidegger. Este trabajo podría ser de gran ayuda para comprender en qué sentido en estas páginas del curso de LFW, Heidegger se distancia de la distinción entre juicios afirmativos y juicios negativos de Husserl, pues como A. Vigo ha defendido en ocasiones públicas y privadas, Heidegger no comulga con la comprensión husserliana de que la negación no pertenece al horizonte de mostración, es decir, no nos aparecen «objetos negativos» o «en negativo», sino que la negación es una sobrevenida a la experiencia fenomenológicamente dada; Heidegger vendría buscando desde fechas muy tempranas un encuentro con la negación en el horizonte fenomenológico, es decir, como algo dado. Esta lectura del profesor Vigo no solo me parece acertada, sino que es desde aquí desde donde se puede entender, en efecto, el papel metodológico de la *nada* en la tríada de textos de 1929.

dirima si dicha mostración es verdadera o falsa (descubridora o encubridora), afirmativa o negativa. Como dice Heidegger:

Solo queda atender a lo que dice Aristóteles (430 b 3 [*De anima*, 6]): pero también todo (toda síntesis) puede llamarse una diairesis, es decir, el atribuir como enlazar es también un separar, y el denegar como separar es también un enlazar. Por consiguiente, (...) sintético-diairético es una estructura del enunciado como tal y se encuentra por consiguiente en cada enunciado, y por consiguiente también se encuentra respectivamente *antes* de la afirmación y de la negación, antes de cada atribución y de cada denegación, y concretamente en absoluto; y no como si el atribuir fuera acaso primariamente un enlazar y el denegar fuera primariamente un separar, y después fuera además lo otro, sino que el atribuir no es más enlazar que separar, y el denegar no es más separar que enlazar. Pero ello implica que el enlazar y el separar son previos al atribuir y denegar como sus condiciones de [la] posibilidad y como condiciones de [la] posibilidad de ocultar y descubrir.³⁸

Ahora bien, esto mismo también demuestra que si se trata de aclarar la cuestión del enunciado pretendiendo dirimir entre si «junta», o sea, afirma, o «separa», esto es, niega, entonces, como dice Heidegger más adelante, «la confusión es grande»³⁹; y en esa confusión, nos dice Heidegger, es en la que se vio envuelta la tradición precisamente por no atender al fenómeno unitario al cual es inherente la distinción *synthésis/diaíresis*. Ahora bien, esa misma distinción y su aclaración tienen un aspecto positivo, a saber, ponen claramente de manifiesto que hay implicado, en «este enlazar que es un separar, y este separar que es un enlazar, un fenómeno unitario que no está compuesto de estas dos formas, sino que sólo extrínsecamente se capta a partir de ellas»⁴⁰. Con esto, lo ganado es haber puesto en pie un paso importante en la argumentación de la insuficiencia de la exposición lingüística, que sí considera esta distinción del «componer»/«separar» como última. A partir de aquí, el asunto será otro:

Dicho brevemente: se trata de captar un fenómeno que es en sí mismo enlazar y separar y que es previo a las relaciones de expresión lingüísticas y a su atribuir y denegar, y por otra parte eso es lo que hace posible que el λόγος pueda ser verdadero o falso, descubridor u ocultador.⁴¹

Este es justamente el fenómeno que se capta en la estructura dual, en la *relación*, o sea, lo que se juega en la «cópula» misma, la estructura del *en tanto que* o del *como*; para comprender el alcance de esta estructura, vamos a retomar brevemente la cuestión de la interpretación de la verdad.

³⁸ GA 21, LFW, 139-140, trad. 116-117; cf. Vigo, A: *Juicio, experiencia, verdad*, cit., 229-265.

³⁹ Ibid., 141, trad. 118.

⁴⁰ Ibid., 140, trad. 117.

⁴¹ Ibid., 141, trad. 118.

13.2. Breve apunte sobre la verdad

Veamos en la siguiente cita el resumen de las interpretaciones de la cópula que da Heidegger en el párrafo 16 que sirvió en parte para la exposición de lo que aquí se formuló como «modelo oracional»:

Primero, el ser en el sentido del «es» no tiene una significación independiente. Esta es la antigua tesis aristotélica: προσημαίνει σύνθεσιν τινα, significa algo sólo en un pensamiento unitivo.

Segundo, de acuerdo con Hobbes, este ser significa el ser el fundamento de la unificabilidad del sujeto y el predicado.

Tercero, ser significa la quiddidad, el *esse essentiae*.

Cuarto, en las proposiciones que se llaman verbales, el ser se identifica con el significar, pero también quiere decir lo mismo que la existencia, en el sentido de ser subsistente, *esse existentiae* (Mill).

Quinto, en el pensamiento anexo que se enuncia en todo juicio el ser quiere decir ser-verdad o ser-falso.

Sexto. El ser-verdad –y con esto volvemos a Aristóteles– es la expresión de un ente que es sólo en el pensamiento pero no en las cosas.⁴²

Aunque la exposición llevada a cabo aquí no tenía la intención de recorrer todo el análisis que hace Heidegger en el párrafo 16 de este curso, han aparecido las tres primeras interpretaciones con cierto detalle, implícitamente la cuarta, y con un breve apartado sobre la parte preliminar del curso de *Lógica* de 1925/26 dedicada a Lotze, la quinta. En la sexta, quizá, no haga falta detenerse demasiado, pues con lo que se ha dicho hasta aquí quizá baste para señalar que se trata de una interpretación helenística de Aristóteles que, como tal, no es *históricamente* (en sentido fuerte) precisa⁴³. Respecto a la cuarta, en efecto, como

⁴² GA 24, DGP, 290-291, trad. 251.

⁴³ Valga, a este respecto, la siguiente cita: «En realidad, la verdad es siempre desvelamiento, no solo cuando es simple enunciación (φάσις), sino también cuando es juicio (κατάφασις). Pues el juicio no consiste en atribuir un predicado a un sujeto de acuerdo con lo que sería en la realidad el ser mismo del sujeto: no somos nosotros quienes creamos el enlace entre sujeto y predicado (lo que nos obligaría a ir inmediatamente fuera del juicio –pero ¿cómo podríamos? – para asegurarnos de que ese enlace se adecuaba al sujeto real de la atribución). En el juicio, no decimos solo algo *de* algo, sino que dejamos hablar en nosotros a una cierta relación de cosas que existe fuera de nosotros. Aristóteles expresa inequívocamente esta prioridad de la relación entre las cosas sobre el juicio en que ella se desvela: “No es porque pensamos con verdad que tú eres blanco, que tú eres blanco, sino porque tú eres blanco, diciendo que tú lo eres, estamos en la verdad”. El enlace no es, pues, el hecho del juicio: se da en las cosas cuyo ser es ser juntas o no ser juntas y es este ser-juntas o no-ser-juntas el que se desvela en la verdad del juicio, del mismo modo que el ser de las cosas no compuestas se desvela en la verdad de la captación (θιγεῖν) enunciativa. Hablar de una verdad de las cosas es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada o, más bien, dada por anticipado en las cosas, aunque

constituyente de lo que significa la *relación* «A es B», pertenece que «A» sea algo con efectividad, digamos, algo contingente, algo que *subsiste*, y que «B» expresa el modo como *decimos* que ello mismo *está-ahí*⁴⁴, sin que esto implique, como a se aclarará más adelante, que «A» y «B» se reconozcan como *irreducibles* entre sí.

Por parte de la quinta interpretación, correspondiente a Lotze, ya dijimos que muestra cómo la palabra «verdad» o «verdadero» termina siendo asumida en la modernidad como sinónimo del «es», de *res*, o sea, de *cosa*, de aquello que tiene un *quid*, en el sentido de que es de esto de lo que cabe dirimir si se trata de algo verdadero o de algo falso. Sin pretender profundizar ahora en el problema de qué significa o qué estatuto tiene esa «falsedad», digamos simplemente que «algo falso» puede estar indicando algo que *parece* X, pero no lo es, sino que más bien es Y, o algo que, en cuanto tal, no-es, es decir, el no-haber ahí algo. Ambas cuestiones, sin embargo, pertenecen (y esta será la interpretación que da de ello Heidegger⁴⁵) a la verdad entendida como el fenómeno del desvelamiento de lo que hay –con lo que sigue se completa lo que ya se dijo en 6.2–.

Esta interpretación, que es la que termina imponiéndose en Heidegger, aún el ulterior enjuiciamiento de si algo es «válido» o no, o dicho en los términos anteriores, si algo es «verdadero» o «falso». Así, a la *verdad*, la que luego aparecerá en el sintagma «la verdad del ser», le pertenece esencialmente, o sea, en ella tiene lugar, la «no-verdad», a saber, el que lo en cada caso *ahí* (lo desoculto) pueda ser la ocultación de otra cosa o, simplemente, que por el carácter del desocultamiento mismo, siempre quede algo oculto. Este carácter se expresa como *libertad*, entendida como nuestro siempre estar de un modo u otro en la tesitura de *decidir*, es decir, de *patentar* esto o aquello de tal modo que, *libertad* significa en cuanto tal el *dejar hablar a las cosas* mismas en su comparecer, o

solo se desvelara con ocasión del discurso que instituimos acerca de ellas. Hay una suerte de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma que hace que, en el mismo momento en que la hacemos ser mediante nuestro discurso, la hagamos ser como siendo ya ahí. Esta es la tensión, inherente a la verdad misma, expresada por la dualidad de puntos de vista o, mejor, de vocabulario, entre los cuales parece vacilar Aristóteles. La verdad “lógica” es el discurso humano mismo en tanto que cumple su función propia, que es hablar del ser. La verdad ontológica es el ser mismo, el ser “propriadamente *dicho*”, es decir, en tanto que hablamos de él o, al menos, en tanto que podemos hablar de él. Por consiguiente, no es falso ver con Heidegger en la verdad “lógica”, un pálido reflejo de la verdad ontológica o, más bien, un “olvido” de su enraizamiento en esta última. Pero tampoco es falso ver con Brentano en la verdad ontológica una suerte de proyección retrospectiva de la verdad del discurso sobre el ser». Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, cit., 167-166. Respecto al asunto del «pensamiento» en la Grecia antigua, cf., por ejemplo, Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, cit.

⁴⁴ Ese modo es el de la *producción*, cf. DGP, 140-158.

⁴⁵ En lo que sigue comentaré brevemente el final del texto *De la esencia de la verdad*, en GA 9, Wm, 187-202. Como se sabe, este texto forma tríada con *¿Qué es metafísica?* y *De la esencia del fundamento*, y es junto con ellos como lo interpreto.

sea, dejar que el desvelamiento *hable* por sí mismo, a pesar de que en él siempre quede algo oculto.

Eso oculto puede ser, al mismo tiempo, otra cosa (lo cual supone el significado más trivial que Heidegger da a esta exposición) o, por otro lado, no una u otra cosa, sino el *ser* mismo de las cosas, o sea, aquello que siempre queda atrás. Este reconocimiento implica que al fenómeno de la verdad, a su *esencia*, a su tener lugar, le pertenece también su *no-verdad*, de tal modo que lo *esencial*, lo que tiene lugar en o como *verdad*, como *desocultamiento*, es el ir de una cosa a otra (del comparecer desvelado de esto al comparecer desvelado de aquello) quedando entre medias siempre el *ser* de cada una, o sea, el *desvelamiento* mismo como lo esencialmente oculto. Así, según la argumentación heideggeriana, la *esencia* de la verdad es la *verdad* de la esencia, esto es, el que se intente tematizar u observar como desoculto el ocultamiento mismo que tiene lugar en el desvelarse de esto o lo otro.

Pues bien, si este argumento es sostenible, quiere decir que: «para que algo pueda ser el objeto posible de una proposición enunciativa, aquello sobre lo que esta trate debe estar ya dado de antemano a la proposición enunciativa como *develado* [*Enthülltes*⁴⁶] y accesible de algún modo»⁴⁷. Dicho de otro modo, la investigación del ámbito de lo desoculto como *ahí* del ente que en cada caso somos le vale a Heidegger como clave –ya se ha dicho, pero ahora queda clarificado– para argumentar el aspecto secundario del «modelo oracional». Así, ello mismo constituye el primer paso para dar cuenta de eso que queda y que Heidegger interpreta como constituyente del enunciado, a saber –se volverá sobre ello a continuación–, que este siempre presupone la apertura de un ámbito de sentido, el estar ya ahí descubiertas, desocultas, «patentes», las cosas. Insisto en ello, el enunciado *presupone* ese ámbito, es decir, depende de que ello mismo ya sea, luego su orden es secundario, derivado con respecto a este otro. Eso *presupuesto* es caracterizado en la etapa de SZ (parágrafo 44) como la *apertura* del Dasein, es decir, el haber ya un ámbito de sentido, siendo esa *apertura* lo que Heidegger argumenta que fundamenta la *verdad*, haciendo valer, así, una interpretación *históricamente* más fuerte de la *alétheia* griega⁴⁸.

⁴⁶ En este contexto, la semántica de *Enthüllt* pretende guardar sinonimia con el sustantivo abstracto *Unverborgenheit*, y ambas palabras pretenden ser «traducción» (más interpretativa que filológicamente correcta, aunque las apreciaciones «lingüísticas» que Heidegger aporta sí son correctas) de lo que expresaría la palabra griega *alétheia* y sus derivados en la medida en que ambas se forman de modo similar: en ambas hay un prefijo de privación, «un-» y «ent-», para palabras que en alemán podrían traducir la semántica del verbo *létho* griego.

⁴⁷ GA 24, DGP, 296, trad. 255.

⁴⁸ «De acuerdo con el *contenido* *quiditativo* del ente sobre el que se hace la proposición enunciativa y de acuerdo con el *modo de ser* del objeto enunciado, es diferente el *modo de develación* que le corresponde. Llamamos a la develación de lo subsistente, por ejemplo, de la naturaleza en su sentido más amplio, *descubrimiento* [*Entdecken*]. No denominamos a la

A ese ámbito de *apertura* es al que le corresponde o el que consiste en la estructura (por consiguiente, siempre ya dada, o sea, *previa*) del *como hermenéutico*. Ahora bien, dado que, como también se ha indicado, con esto Heidegger no sustituye una interpretación de la verdad por otra, sino que muestra qué se juega como perdido en nuestra concepción de la verdad, tal que puede hacerse *crítica*, o sea, puede hacer *reconocimiento*, *experiencia* de un aspecto fundamental de nuestra situación histórica, ¿no está profundizando Heidegger en la densidad semántica que la cópula tenía en Grecia? Y en la medida en que fuese así, ¿esta densidad es cotidianamente apreciable o es solo el discurso que consiste en la impertinencia de decir aquello siempre ya *olvidado*, el que la vuelve a poner en juego? A mi juicio, se trataría más bien lo segundo, tal y como ya ha aparecido en otros lugares de este trabajo, pero, entonces, ¿hacer este esfuerzo no sería precisamente el ejercicio de tratar de asumir el nihilismo, la situación en la que nos encontramos?

Aunque, a mi juicio, sea así, esto último lo dejamos sin responder de momento en la medida en que quizá hacen falta todavía más elementos para decirlo claramente; entre tanto, se ha dado cuerpo al resumen que Heidegger mismo da en el parágrafo 16 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que nos ha valido de interpretando en estos dos capítulos (12 y 13):

En resumen, podemos decir que en el «es» está implicado lo siguiente: 1) el ser-algo [*Etwas-sein*] (contingente), 2) la quiddidad, el ser-un-qué [*Was-sein*] (necesario), 3) el ser-cómo [*Wie-sein*] y 4) el ser-verdadero [*Wahr-sein*]. El ser del ente quiere decir el *ser-un-qué*, el *ser-cómo*, el *ser-verdad*. Dado que todo ente está determinado mediante el qué y el cómo y, como ente, es *develado* en su *ser-un-qué* o *quiddidad* y en su *ser-cómo*, la cópula es necesariamente ambigua. Sin embargo, esta ambigüedad no es un «defecto», sino sólo la expresión de la estructura intrínsecamente múltiple del ser de un ente; y, por consiguiente, de la comprensión del ser en general.⁴⁹

develación del ente que somos nosotros mismos y que tiene como modo de ser la existencia, o sea, a la develación del Dasein, descubrimiento, sino *revelación*, *apertura* [*Erschließen*, *Aufschließen*]. Dentro de ciertos límites la terminología es siempre arbitraria. Pero la definición de ser-verdadero como develación, como poner de manifiesto, no es arbitraria, invención privada mía, sino que es la única que nos proporciona la comprensión de la expresión del fenómeno de la verdad tal como los griegos la entendieron tanto en la comprensión precientífica como en la filosofía, incluso aunque sin hacerla explícita en todos los aspectos de un modo originario. Ya Platón dijo expresamente que la función del *lógos*, es decir, de la proposición enunciativa, es el δηλοῦν, el poner de manifiesto o, como más agudamente dijo Aristóteles con respecto a la expresión griega de verdad, el ἀληθεύειν. Λανθάνειν significa estar oculto [*Verborgensein*]; la α- significa lo *privativum*, de modo que ἀ-ληθεύειν equivale a sacar algo de su ocultamiento, a poner de manifiesto». Ibid., 308, trad. 264-265.

⁴⁹ GA 24, DGP, 291, trad. 251.

La ambigüedad señalada está, en cierto modo, resuelta si atendemos a la diferencia de densidades en la semántica gramatical señalada por la cópula en la situación griega y la nuestra. Ahora bien, esta «expresión de la estructura intrínsecamente múltiple del ser de un ente» puede considerarse como el punto de apoyo desde donde se organiza la exposición del Dasein⁵⁰. Esto quiere decir que falta todavía por exponer con algún detalle ese «algo más» que interpreta Heidegger en el «enunciado», interpretación que, como se ha insistido, está en la línea de reconocer y expresar fenomenológicamente esa densidad que había en Grecia. De hecho, Heidegger se vale, como también se ha hecho ya notar, de Platón y de Aristóteles para esa investigación; aunque los reconocimientos de distancias que se han ido haciendo, como también se ha insistido, serán posteriores en el trabajo de Heidegger.

Ahora bien, creo que hasta aquí se ha mostrado que, a pesar de cómo interpretemos el «punto de llegada» que terminen teniendo los análisis heideggerianos, estos siempre tienen que partir del «modelo oracional», aunque sea para reconocer su «insuficiencia» o, mejor dicho, precisamente para reconocer esa «insuficiencia»:

La cuestión por el ser como cópula está orientada, según las exposiciones precedentes, a la proposición enunciativa y a la verdad de la proposición enunciativa, o, para decirlo con mayor precisión, al fenómeno de la unión de palabras. La caracterización del es como cópula no es una denominación casual, sino la expresión del hecho de que la interpretación de este «es» que es designado como cópula está orientada a la proposición enunciativa *hablada*, en tanto que proposición enunciativa exteriorizada en una secuencia de palabras.

Hemos de preguntarnos si la descripción del «es» como cópula alcanza realmente el *sentido ontológico* del ser expresado por el «es». ¿Puede mantenerse el punto de partida del planteamiento tradicional relativo al «es»? O ¿no se basa la confusión del problema de la cópula precisamente en que el «es» se caracteriza desde el principio como cópula y se dirigen en esta dirección todos los restantes planteamientos?⁵¹

Y esta demostración resulta en cierto modo suficiente para sostener que el que ello sea así, Heidegger lo expresa diciendo que hay una «decadencia, devastación, obliteración, etc., del lenguaje». Ciertamente, en la etapa de SZ esto se expresa con menos carga valorativa como «nivelación» (*Nivellierung*), pero también se ha argumentado la pertinencia de la ambigüedad (capítulo 7), o sea,

⁵⁰ «Porque al Dasein pertenece esencialmente el ser-en-el-mundo y porque a la vez el Dasein se desvela a sí mismo, todo Dasein que existe fácticamente –y esto quiere decir que habla y que se expresa– comprende necesariamente ya una multiplicidad de entes distintos en su ser. La indiferencia de la cópula no es un defecto, sino que caracteriza sólo el carácter secundario de toda proposición enunciativa», Ibid., 301, trad. 259.

⁵¹ GA 24, DGP, 291, trad. 251.

que, porque nos encontramos en la Modernidad, quizá es hasta cierto punto inevitable esa carga valorativa dado que lo que se trata de expresar también con ello es la urgencia de hacer este ejercicio de *crítica*, de *reconocimiento* de las *distancias*, de *experiencia* de nuestra situación histórica que solo ahora, porque nos encontramos en el *acabamiento* (*Vollendung*) de ello, es pertinente intentar.

13.3. Recapitulación de cuestiones e insistencia en lo implicado de la consolidación del «modelo oracional»

Se ha visto en el capítulo 12 en qué consistía el «modelo oracional». También se pudo ver que la estructura del *como apofántico* se averigua desde el texto de Aristóteles, pero se ha intentado también recordar que, aunque sea la misma estructura, no está en juego lo mismo o, dicho de otro modo, en situación griega esa estructura implica mucha más *densidad* que en la Modernidad. Para defender esto último se ha hecho notar que los estatutos de los elementos del «algo de algo» griego son irreductibles entre sí, es decir, la *diferencia* se nota, y para ello tuvimos que volver a mencionar qué se juega en el «verbo cópula» griego, el verbo que no significa más que esta articulación misma. Esto lo notamos a diferencia de que para nosotros los dos elementos tienen el mismo estatuto, y este aspecto forma parte también, entonces, de nuestro punto de partida, de lo que para nosotros es obvio⁵².

Que el «modelo oracional» se haga valer implica algo que también se vio en el momento de caracterizar el fenómeno moderno la de ciencia cuando se dijo que «conocer» era «poder» en la medida en que lo que indica el sujeto (gramatical) de un juicio cognoscitivo es la misma cosa que indica el predicado de ese mismo juicio, de modo que es un juicio de conocimiento en la medida en que lo dicho en el predicado dé más precisión, más determinación, más exactitud, o sea, más validez, más certeza, más seguridad, con respecto a la cosa. Ello mismo implica que a más exactitud, certeza, determinación, seguridad, más independencia con respecto a la cosa, o sea, más posibilidad, más poder, más capacidad, para hacer con ella tanto X como su contrario. Vemos que esto mismo es otro modo de reconocer que lo que está en juego es que el «modelo oracional» es lo que hay, en cualquier caso, en tanto que lo obvio. Eso «mismo» es la ya tantas veces mencionada nihilidad, que es consecuencia de la consolidación del

⁵² Heidegger se hace eco de ello al comentarlo brevemente a cuenta de Hobbes: «Tenemos que retener la característica de la cópula. Muestra el fundamento de la posible referencia idéntica del sujeto al predicado a la misma cosa. Con este signo del fundamento se menciona la quiddidad de la cosa y, por consiguiente, la cópula, el “es” expresa la quiddidad. (...) La cópula indica el *fundamento* de la atribución de distintos nombres a la misma cosa. Se debe retener esta determinación. El “es” dice: existe un fundamento para la referencia identificativa del nombre-sujeto y del nombre-predicado a una cosa». GA 24, DGP, 266, trad. 232

«Uno-todo» de lo ente, lo cual, como ya se ha dicho, redundaba en que, en la Modernidad, la tendencia es que deje de haber contenido de antemano vinculante alguno. Este estado de cosas apareció también en la exposición cuando se dijo que la lingüística comporta que no haya ningún significado que sea de antemano más marcado que otro, ya que su construcción se hace *al margen* del sentido, y precisamente por ello, el que se «imponga» implica una *obliteración* de la comprensión del lenguaje.

Pues bien, a la luz de esto, la consolidación del «modelo oracional» ha puesto en juego lo siguiente: cierto lexema portador de morfemas extensos que en su surgimiento tenían una notable densidad semántica ha quedado fijado de tal modo que su semántica es solo morfemática⁵³; en la medida en que esos contenidos significados ya no vinculan de antemano, la semántica de este término, que ya era vacía en cuanto a su léxico, *queda también vaciada en cuanto a su gramática*.

Esa vaciedad semántica está ahora, por consiguiente, más marcada, en la medida en que también lo que la misma *función* indicaba ha sido vaciado; el *vuelco*, la *distancia*, la *diferencia irreductible* que había entre el «de algo, algo» ya no constituye contenido al que estemos vinculados de antemano, o sea, ya no se aprecia dicha *diferencia*, sino más bien al contrario, de tal modo que el vínculo es con la forma misma, por así decir, con la *función verbal* en cuanto tal. Pero, precisamente por revelarse ahora más marcada la vaciedad, lejos de que esta sea un *mero vacío*, es algo *plenamente lleno*⁵⁴, o sea, esta es *nuestra cuestión, die Fragwürdigkeit* (lo que merece, porque de ello se sospecha, *pregunta, cuestionamiento*), que diría Heidegger, de nuestra situación histórica.

Dado que esta *función* indica el haber allí «enunciado» y ello quiere decir que *ya hay decir*, ese lexema portador de morfemas extensos que es, por lo dicho, solo el en cada caso morfema extenso, significa la completitud del decir y, por tanto, es el «punto de partida ineludible» de toda consideración sobre el decir, esto es, sobre el lenguaje, hasta el punto de dar sustento a la concepción de que el lenguaje es una herramienta para la transmisión de información, o sea, «unidades completas de decir». Así, los progresivos análisis que se emprenden sobre la cuestión inciden en su «gramática», generando que el vaciamiento se

⁵³ Respecto a la densidad semántica del «verbo cópula», puede verse cómo, Pierre Aubenque, en *Le problème de l'être chez Aristote* (cf. 168-195), pone en pie la *homonimia* del «ser» griego, mostrando que la dificultad de resolver su significado radica en que su significación no es meramente amplia, sino que está implicada en todas las formas de significar; la misma cópula sin ser más que eso, es mucho más que para nosotros, pero no porque haya más significado en ella sino porque lo que significado es más, porque todo eso en lo que también se encuentra está, por así decir, todavía muy lleno de dioses, es decir, todos los contenidos implicados todavía vinculan de antemano.

⁵⁴ Heidegger habla de un vacío y una riqueza del ser: cf. GA 6.2., *Nietzsche II*, 220-229; GA 51, *Grundbegriffe*, 23-35.

consolide hasta ser algo tan obvio que ni siquiera se nota, es decir, ya no hay este o aquel concreto tener lugar de la articulación que determina, sino que la articulación del determinar es lo que hay en todo; la distancia irreductible reconocible en el *lógos* griego se borra o, como lo diría Heidegger, se olvida la diferencia entre el ente y el ser (de este o aquel ente).

Por consiguiente, la ausencia de significados más marcados que otros y la consolidación del «modelo oracional» son dos caras de lo mismo, y ambas aparecen como recursos para describir lo mismo: la mostración de que el estado de cosas en la Modernidad es la nihilidad. Por ello, interpretamos que la consolidación de este «modelo» es expresión del *olvido del ser*, de la cuestión ontológica, de la *diferencia* entre «ser» y ente, porque es la mostración, la cara que se nos ofrece, de la nihilidad, pero no su comprensión, no el ejercicio de volver a ganar la *distancia*, es decir, volver a ganar «lo ontológico», el «en qué consiste esto o lo otro», el «de qué va la cosa» o, como lo diría Heidegger, el «qué es “ser”» o «cómo tiene lugar apropiadamente, en su rehusar comparecer, “ser”» en nuestro tiempo.

Precisamente, el «punto de llegada» del análisis del *como hermenéutico* pondrá de manifiesto cómo *comprender* ese «de qué va la cosa» en nuestro tiempo. En concreto, cuando los recursos expositivos se dirigen hacia la cuestión del lenguaje, el asunto pasa por reconocer su *estado de decadencia* (en el sentido ahora ganado), en la medida en que se muestre que lo que se entiende como lo obvio para el lenguaje mismo no es sino derivado, intrínsecamente secundario. Es lo que en el apartado 6.4 se ha expresado como la paradoja de que, precisamente porque la vaciedad es más amplia, *más vacía*, lo que no hay es *mero* vacío, sino que la situación de vaciedad, de nada, de nihilidad, es, entonces, *plenamente llena*. Nuestra cuestión es, por tanto, este vaciamiento y que ese vacío esté plenamente lleno.

CAPÍTULO 14

ALLANAMIENTO Y HERMENÉUTICA

14.1. El *como apofántico* y el *como hermenéutico*

Recordemos que lo que expresa el uso ordinario del verbo cópula coincide con la estructura formal que hemos identificado con el «enunciado» y cuya consolidación supone que funcione el «modelo oracional»¹. El «es» de todo «A es B» significa precisamente esa particular relación que constituye una unidad (composición) a partir de la *distinción* (separación) que hemos definido como que «B» *caiga sobre* «A», es decir, que ocurra la estructura dual cuya relación consiste en que un miembro sea aquello «sobre lo que» y el otro miembro «aquello que cae sobre», de modo que quede decidido si el miembro «A» *lo hay* o *no* y cuál es su *quid*.

Pues bien, el trabajo de Heidegger consiste en mostrar que esa estructura del *como* que se encuentra lingüísticamente con normalidad tiene «algo más» que lo que se le reconoce desde la gramática o la lógica, a saber, la estructura del «en tanto que»². Así, en lo reconocido lingüísticamente cabe distinguir todavía dos estratos de fundamentación, uno que da cuenta del enunciado mismo, el *como apofántico*; y otro que da cuenta del en general haber cosas ahí, o sea, aclara ontológicamente que el *como apofántico* se funda en el *como hermenéutico*.

¹ Así puede observarse, por ejemplo, que cuando Chomsky introduce el término *sentence* para hablar de los *strings of formatives*, cadenas o series de formaciones, queda señalado implícitamente que la oración, el modelo que la define en general, es siempre punto de partida; la observación adquiere más fuerza por cuanto esto mismo es algo implícito, no tematizado; cf. *Aspects of the Theory of Syntax*, cit., 14-17. Valga la advertencia de que un lingüista no tematizará, *qua* lingüista, esto, ya que esta tematización es cuestión filosófica, no lingüística y si un lingüista lo hiciese, estaría, en ese momento, actuando como filósofo.

² «Pero esta *estructura* de la relación y de los miembros de relación no está ella misma flotando en suspenso. ¿Adónde corresponde? Nos aproximamos a ello si describimos el “a en tanto que b”, y decimos: a, en la medida en que es b. Es decir, el “en tanto que” sólo puede entrar en función si el ente está ya previamente dado, y entonces sirve para hacer *explícito* este ente en tanto que constituido de tal y cual modo. Previamente está dado un a que es b. Este “ser b” de a se realza explícitamente con el “en tanto que”. Lo que se quiere decir con el “en tanto que”, en el fondo lo sabemos, por ejemplo, en la proposición simple: a es b. En la comprensión de este enunciado, a se entiende como b. Es decir, según su estructura, el “en tanto que” forma parte de la *proposición enunciativa* simple. El “en tanto que” es un momento estructural de la estructura proposicional, en el sentido de la proposición de enunciado simple». GA 29/30, GM. W-E-E, 417, trad. 347; más abajo, se insiste de nuevo en ello, conectando el problema con la historia de la filosofía y con el *lógos*, cf. Ibid., 420, trad. 349.

Atendamos ahora a la averiguación de ese *como hermenéutico* que constituye también la estructura del enunciado.

14.2. La estructura del «en tanto que»

La intuición fenomenológica que guía esta averiguación puede formularse del siguiente modo: *enuncio* la *proposición* «la mesa es resistente». Por lo que llevamos dicho, esta proposición «junta y separa» la mesa y lo resistente en el sentido de que realza a la mesa entre todas las otras cosas en derredor y a la resistencia entre todas las posibles atribuciones viables o inviables de la mesa, así como a la mesa misma y a la resistencia, al tiempo que une a la mesa con la resistencia tal que *esa* mesa ya no se entiende sino *como resistente*. Ahora bien «para que pueda ser posible tal cosa como la determinación y el realce predicativo, el propio “acerca de qué” tiene que haberse hecho ya accesible»³. La intuición consiste pues en que, sea como fuere, *antes* de dirimir si una enunciación es verdadera o falsa, si es desocultadora u ocultadora, incluso *antes* de lo que la propia proposición enunciativa trae consigo, a saber, ese juntar-separar, ha tenido que aparecer ahí la mesa y ahí la resistencia en cuanto tal. Y este «haber aparecido ya» no pretende ser un abstracto tener la mesa (en concepto o en hecho), sino que pretende *indicar formalmente* que *me* he tenido que encontrar ya *previamente* de algún modo *con* «todo» ello, o sea, *tratando con* la mesa y la resistencia tal que el *ser*-mesa de la mesa o el *ser*-resistencia de la resistencia, por muy indeterminado que luego se desvelase a partir de una investigación científica, *me* tiene que estar ya dado en mi normal *habérmelas con* la mesa y la resistencia; lo cual significa no un trato «aisladamente» (abstractamente) determinado con la mesa y la resistencia, sino un *normal trato con* la compleja trama de remisiones que la mesa y la resistencia guardan con el resto de posibles cosas circundantes implicadas con la misma originalidad en aquello que *tengo a mano*, en y con lo que *puedo ser* esto o aquello (*comportarme de tal o cual manera*).

Dicho con otras palabras, si podemos argumentar que en la proposición «la mesa es resistente» hay una determinación de lo que en esa *proposición* se muestra: la mesa ahí y su carácter de soportar cierto peso; es porque la mesa ha aparecido ya (*previamente* la *hay*) de tal modo que *previamente* tengo una *concepción* de «mesa» y de «resistencia» tal que me encuentro ya en alguna *mirada previa* en la cual la mesa aparece remitida a un contexto en el que encuentra su conformidad con la resistencia de cierto peso, por ejemplo el de mis libros, el de un ordenador, etc., es decir, la mesa aparece ya previamente remitida

³ GA 21, LFW, 143, trad. 119.

a esa resistencia (a su *para qué*) no porque lo enuncie y sin que enunciar suponga necesariamente un añadido a lo que ya acontece previamente, sino porque, en general, *trato con* ella en su inmediatez (véase del 1.3.2 al capítulo 2). Interesa señalar, entonces, que esta intuición guía la averiguación de la estructura del enunciado:

Todo hablar de algo, en tanto que conducta de ser de la existencia [*Dasein*], se fundamenta ya en ésta en tanto que abierta al mundo, es decir, trata de algo que en cada caso está ya de algún modo abierto.⁴

Pues bien, al «algo como algo» enunciativo o proposicional le pertenece que aquello mentado sea *mostrado* como lo que se mienta. Esto quiere decir que su *como* es ante todo aquel que *muestra*, es decir, *es apofántico*. Con ello se pretende describir que la estructura del «algo como algo» es la que nos da el sentido originario del enunciado, ahora bien, esto quiere decir también que esa misma estructura es *previa* ya que:

Todo tener ante sí y percibir cosas se mantiene en este conocimiento de ellas, que ha de agradecer a un primario significar a partir del «para qué». Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un «tener» algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del «en tanto que»*. Aquí, esta estructura del «en tanto que» no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello.⁵

Antes del «conocimiento de las cosas», el cual parece depender de la enunciación, ya nos encontramos, como hemos apuntado antes, en alguna orientación a las cosas tal que estas aparecen en referencia a un *para qué*. Esto quiere decir que, en general, siempre me encuentro (*ahí arrojado*) tal que esas cosas –que *a posteriori* pueden ser conocidas, o sea, de ellas cabe algún enunciado predicativo simple verdadero o, en terminología kantiana, un juicio sintético válido– *son ya para* entrar y salir (puerta), *para* apoyarse y sostener (mesa), *para* escribir (bolígrafo), etc. Todo ello, y esto es fundamental notarlo radicalmente, son *comportamientos* del ente que somos; luego es el *comportarse* mismo el que se está revelando en la estructura del «en tanto que».

Este *para qué* es el que, según Heidegger, «conocemos cuando conocemos bien»⁶; esos *para qué* están siempre dados de antemano en el sentido de que las

⁴ Ibid., 143-144, trad. 120.

⁵ Ídem.

⁶ Ídem; ya se discutió la cuestión de qué quiere decir ese «conocer los *para qué*» en relación con lo que, de todas formas, significa *conocer* en la Modernidad en la Primera Parte; una versión previa y resumida de esta parte fue publicada como: «De la forma de nuestra situación. A propósito de la estructura de prioridad en Heidegger», en *Tales, Revista de Filosofía*, N.º 7, *Tradiciones y traiciones*, 2017, 91-102, donde puede encontrarse este mismo asunto.

cosas nos aparecen *como para* esto o aquello. A esto es a lo que Heidegger llama «significar», es decir, se trata del *sentido* al que las cosas *refieren* o *indican*. Este *como* recibe el adjetivo de *hermenéutico* porque implica siempre alguna interpretación de lo que aparece. Encontrándonos siempre en la apertura (arrojados a ella), o sea, en el haber ya siempre el desocultamiento de lo ente (aquello tan conocido de que el Dasein está siempre *en la verdad*), nos *comportamos* siempre tal que hay en juego alguna comprensión de las cosas con las que tratamos, o sea, estas aparecen envueltas en una trama de significación que estamos constantemente interpretando y *en* la que somos (*mundo*), de manera que las cosas *son en tanto que un para qué*, el cual depende a su vez (está en función de) mi propio proyecto de ser (de poder-ser esto o aquello).

Según lo dicho –de ello se ocupó la Primera Parte de la investigación–, siempre nos encontramos en alguna comprensión previa del sentido tal que, el «significado» de (el sentido al que refieren o indican) las cosas no es puesto en estas después de un discurso teórico sobre ellas, sino que surge en el mismo *trato con* ellas; recordemos lo que se dice en SZ: «A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones»⁷; pues esas significaciones surgen en la medida en que la estructura del ámbito abierto, de la aperturidad del ente que somos, del desocultamiento de lo ente, es la del *en tanto que*, al cual, precisamente porque siempre pone en juego una *comprensión de ser*, lo llamamos hermenéutico, pues con ello se expresa que nuestro *comportamiento* es siempre interpretativo, que estamos arrojados al ámbito del sentido tal que tenemos que ser el ente que somos, etc. Merece la pena recordar que en la medida en que el Dasein constituye el horizonte último de sentido de la interpretación, por tanto, que es *trascendental*⁸, y que el sentido (el ser) de dicho horizonte es, a su vez, el *tiempo* en tanto que carácter temporal de este ente⁹, esa estructura debe aclararse en

⁷ SZ., 161, trad. 180; en el curso de 1929/30, se lee: «El significado no les crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran se configura la acuñación del sonido». GA 29/30, GM. W-E-E, 445, trad. 367.

⁸ «esta concepción aparentemente llana de las cosas más inmediatas del mundo circundante, al comprender y entender siempre estoy *ya más allá* respecto de aquello que en un sentido extremo está justamente dado, siempre estoy ya más allá en la comprensión de aquello para lo que y como lo cual se toma cada vez lo dado y lo que sale al encuentro»; GA 21, LFW, 147, trad. 122.

⁹ «Es decir, el llano concebir precisamente las cosas del mundo circundante que hay dadas del modo más natural es un continuo *retornar* a algo que sale al encuentro, y un continuo retornar que es necesariamente un retornar porque mi ser propio, en tanto que tener-que-ver-en-el-mundo procurando, se caracteriza como ser-siempre-ya-por-anticipado-cabe-algo. Porque mi ser es siempre de tal modo que yo soy por anticipado respecto de mí mismo, para captar algo que sale al encuentro tengo que retornar desde este ser por anticipado hasta lo que sale al encuentro. Aquí se aprecia ya una estructura inmanente del llano concebir, de la conducta propia del “en tanto que”, que en un análisis más preciso resulta ser el *tiempo*». Ídem., trad. 123.

función de la *temporalidad* misma del Dasein¹⁰. Así, esa estructura del «en tanto que» consiste en que uno siempre vuelve a lo ya sido o *retorna* sobre aquello que ya previamente ha sido desvelado: la puerta, la mesa, la silla, etc., en la medida en que yo mismo me caracterizo por ser aquel que puedo *anticiparme* o *adelantarme*: salir o entrar, apoyarme o sostener algo, sentarme o levantarme, etc.¹¹. *Retornar* a lo que ya ha *sido*, o sea, lo que siempre ya antes ha acontecido y *adelantarme* o *precursar* (*vorlaufen*) a lo que yo mismo *puedo ser* es en lo que consiste la estructura del «en tanto que» de la interpretación, la cual muestra que somos el ente que consiste en *comprender ser*, no un sentido teórico sino «conductual», *nos comportamos tal que dicho comportamiento que somos se caracteriza por comprender ser* (el «ser» de esto y aquello) *en tanto que tiempo*, o sea, *siendo temporales*.

Por eso hay que insistir expresamente en el carácter antepredicativo de la estructura del «en tanto que», porque al apoyarnos de modo inmediato en la expresión lingüística podríamos pensar que esta estructura del «en tanto que» está dada primero y propiamente en la proposición enunciativa simple: «esta pizarra es negra», es decir, en el hablar temáticamente de esta pizarra en tanto que negra; cierto que la proposición puede interpretarse así, pero aquí hay que entender que este «en tanto que» no es en realidad primariamente el de la predicación *qua* predicación, sino que es previo a ella, de modo que posibilita por vez primera la estructura de la predicación.¹²

Ahora bien, con esto se muestra que es la articulación dual la que fundamenta a lo averiguado desde la lingüística, y no al revés, hasta tal punto que la estructura puesta en juego por el «modelo oracional» solo queda fundamentada si se logra describir eso que Heidegger llama aquí la estructura del «en tanto que», el *como hermenéutico*. Esto mismo demuestra, insisto, el carácter intrínsecamente secundario del «modelo oracional» y, por tanto, de la lingüística misma, o sea, de nuestro ineludible *punto de partida*. Si bien llegamos a esta conclusión, que todavía desarrollaré un poco más, la interpretación que defiendo es que la conclusión no comporta ninguna posición positiva, pues hemos llegado porque la pregunta que ponemos en juego («¿qué es..., en qué consiste..., etc.?») no es meramente lingüística, sino *filosófica*; no averigua «cosas», nada en lo que encontrar una posición o que construir positivamente, por ejemplo, una «teoría del lenguaje» (que siempre sería en algún sentido lingüística o, como dice

¹⁰ Véase, por ejemplo, la segunda parte del curso, GA 24, DGP, 321 y ss.; especialmente: 362-429.

¹¹ «Es decir, en una llana concepción precisamente de las cosas más naturales que capto de modo no temático, sino con las que tengo que ver, no veo por ejemplo una cosa blanca de la que por medio de algún tipo de manipulaciones llego a enterarme de que es una tiza, sino que de entrada vivo ya en los contextos del “para qué”, aquí me detengo ya en un determinado mundo circundante que está orientado a una conducta y un procurar determinados, y a partir de este procurar y de esta conducta entiendo esta cosa como tiza». GA 21, LFW, 147, trad. 123.

¹² Ibid., 144-145, trad. 120-121.

Heidegger, «filosofía del lenguaje»), sino que solo muestra que nuestra concepción del lenguaje como medio de comunicación es intrínsecamente secundaria o, si queremos decirlo así, no-esencial, devastada, allanada, obliterada, decaída y que, en este sentido, cabe seguir planteando la pregunta por la esencia del lenguaje. Esta averiguación, insisto, no comporta ninguna determinación de «cosa», sino que es estricta *fenomenología*¹³ de la comprensión moderna del lenguaje, pero también de nuestra situación histórica por cuanto el lenguaje es un aspecto relevante de ella misma; así pues:

Ahora preguntamos en primer lugar sólo si y en qué medida este significar, al que le corresponde la estructura del «en tanto que» y que primariamente se realiza como el «tener que ver» con algo, si y cómo este significar y su estructura de «en tanto que» fundamentan el enunciado en tanto que enunciado. De la mano de Aristóteles se mostró ya que la σύνθεσις y la διαίρεσις constituyen la estructura fundamental del enunciado. La pregunta será ahora si al final, aquello que se quiere señalar con σύνθεσις y διαίρεσις, enlazar y separar, es este fenómeno del «en tanto que», y en qué medida este fenómeno unitario del «en tanto que», que corresponde al significar y al comprender, *puede* captarse, y antes de nada tiene que captarse por medio de la σύνθεσις y la διαίρεσις.¹⁴

Con Heidegger¹⁵, podemos responder ya lo siguiente. Ciertamente, se aclara un poco más que en la interpretación implicada en la *comprensión*, por ejemplo, de esta mesa *como* resistente (en el contexto respectivo del mundo), la mesa tiene que traerse junto con lo resistente tal que haya *composición*¹⁶. Sin embargo, no debe confundirse la mesa con la resistencia de ella (o con lo que sea que siga al «como»). Por consiguiente, sí, el «en tanto que», el *como hermenéutico*, puede captarse con ayuda de estas «determinaciones formales»¹⁷, pero solo porque la misma estructura del «en tanto que» había sido ya aclarada. Esto se debe a que esas determinaciones formales no aclaran lo que se juega en esta estructura, a saber, que también enunciar, proferir oraciones, es un *comportamiento* del ente que soy. Dicho de otro modo, el *entender* (el ser de esto

¹³ «El llano tomar, tener algo, en el tener que ver en el modo del “en tanto que algo”, es tan original que una comprensión, que habría de llamarse una comprensión “en tanto que libre”, requeriría primero de una modificación peculiar, suponiendo que sea posible en general. Esta comprensión en tanto que libre, por ejemplo de una sensación pura, sólo se puede realizar reductivamente a partir del conocimiento sujeto al “en tanto que”, y es en tan poca medida algo elemental que este modo de comprensión hay que designarlo como un modo artificiosamente preparado, y, lo que es lo más importante, en sí mismo sólo es posible como privación de lo sujeto al “en tanto que”, en el prescindir de ello y sólo en tal prescindir, con lo que se está concediendo que el conocimiento sujeto al “en tanto que”, del que se tiene que prescindir cada vez antes que nada, es lo primario»; *ibid.*, 145, trad. 121.

¹⁴ *Ibid.*, 147, trad. 122.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 148-149.

¹⁶ Lo cual, a su vez, permite entender que, de todas maneras, han tenido que estar separados, de modo que, también en la propia interpretación deben mantenerse separados, a distancia.

¹⁷ *Ídem.*

o aquello), en la medida en que me encuentro ya en un *mundo*, acontece en el normal *trato con* las cosas, y este aspecto queda obliterado cuando el fenómeno se pretende describir solo con las determinaciones formales¹⁸.

Así pues, como dice Heidegger: «sólo en la medida en que esta comprensibilidad o significado corresponde a la existencia [Dasein], ésta puede expresarse fonéticamente de tal modo que tales emisiones sean palabras que ahora tienen tal cosa como significado»¹⁹; como ya se ha dicho, también la lingüística, y quizá especialmente, tiene su raigambre en la estructura del ente que en cada caso somos –igual, por cierto, que la ciencia físico-matemática. Y quizá especialmente porque la lingüística, como ya se mostró, trata de dar legitimidad científica, o sea, normatividad al *discurso* exponiendo el sistema de signos observable en la concreta conducta de los hablantes nativos.

Ya se vio que, para su constitución como ciencia, la lingüística tiene que definir su propia construcción teórica (el sistema de signos) diferenciándola del concepto que expresa la realización concreta de dicha estructura, a saber, el *habla*. Así, tiene que definir el concepto *lengua* por oposición y correspondencia con el concepto *habla*, el cual aparece solo para quedar automáticamente fuera de la consideración científica²⁰ –ya que la realización concreta de la estructura nunca puede ajustarse a la definición *válida* de la estructura misma– a pesar de ser en la irreductibilidad del *habla* donde se puede observar dicha estructura. Esto significa, en efecto, que precisamente porque la lingüística logra un discurso teórico *valido*, o sea, que cumple con los parámetros de la ciencia, es por necesidad intrínsecamente secundaria, *derivada* de la estructura del «en tanto que» de la comprensión en la que consiste el comportamiento del ente que somos²¹.

¹⁸ «El significar comprensivo no se dirige primariamente ni a cosas concretas ni a conceptos generales, sino que vive en el mundo circundante inmediato y en el mundo en su conjunto. En este significar, el Dasein tiene información explicativa sobre su mundo [*Aufschluß über seine Welt*]; la propia información expositiva [*Aufschuß*] es el descubrimiento de la circunstancia respectiva en la que el ente comparece como ente. Lo abierto de este modo puede fijarse aun cuando la cosa mundada respectiva no comparezca ella misma. Es decir, la información explicativa del mundo que nace en el significar comprensivo puede poseerse y custodiarse como significado, como una comprensibilidad en la que se mueve el Dasein»; *ibid.*, 150, trad. 125 (modificada). En SZ, esta obliteración aparece como la no-transparencia del Dasein para sí mismo en tanto que *caído* propia del *encontrarse* de término medio, sumido en la cotidianidad.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Este punto es polémico en la propia disciplina, cf. Catalán Menéndez-Pidal, D.: *La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1955, Coseriu, E.: *Sincronía, diacronía e historia*, cit., Domínguez Rey, A.: *Lingüística y fenomenología: (Fundamento poético del lenguaje)*, Madrid: Verbum, 2009 y *El gramma poético: Germen precientífico del lenguaje*, Barcelona: Anthropos, 2014.

²¹ Será importante recordar esto cuando demos el siguiente paso, a saber, cuando sostengamos que el ente que somos no consiste sino en *lenguaje* (véase el capítulo 15).

Porque la existencia es significativa en su propio ser, vive en significados y puede expresarse como éstos. Y sólo porque hay tales emisiones verbales conformadas con arreglo al significado, es decir, sólo porque hay discurso lingüístico [concretos enunciados efectivos sobre las cosas, analizables siempre primeramente desde la lingüística], hay también palabras concretas, es decir, sólo ahora las formas lingüísticas conformadas por el significado pueden desligarse de éste. A este conjunto de emisiones verbales, del que la comprensión de una existencia [Dasein], por así decirlo, nace y en el que es existencial, lo designamos *lenguaje*; aunque cuando hablo del conjunto de la existencia [Dasein] no me refiero a la existencia individual, sino al estar juntos unos con otros en tanto que histórico.²²

La irreductibilidad del *habla* necesariamente reconocida por la lingüística puede interpretarse como ese «fondo oscuro» del fenómeno del lenguaje²³ en el que, de todas formas, ella misma se asienta. Pero al mismo tiempo, porque el discurso que logra es científico (esto es, cumple con el criterio de validez y por tanto con la normal comprensión que tenemos de la *verdad*), es el discurso sobre el lenguaje que se hace valer *obliterando* esta meditación, como diría Heidegger, sobre la esencia del lenguaje, o sea, acerca de ese «fondo oscuro». Y a pesar de ello, con lo dicho se muestra el aspecto irrenunciable de la lingüística tanto por ser un interpretando relevante de la situación en la que nos encontramos como porque desde ella se aclara el lugar sistemático de la averiguación del fenómeno del lenguaje. Porque todo esto pertenece a la comprensión del lenguaje, o sea, al ejercicio de *hacer experiencia de ello*, de ganar la *distancia*, la *diferencia*, etc., de la que hay que dar cuenta en la Modernidad, podemos decir que palabras como *Verödung* describen certeramente la situación²⁴.

²² GA 21, LFW, 151, trad. 125-126.

²³ «Cuál es el modo de ser que tiene el fenómeno que llamamos lenguaje en el fondo sigue siendo hasta hoy algo oscuro. El lenguaje que cada día crece y cada día se disgrega, que cambia de una generación a otra o que también está muerto a lo largo de siglos, este ser peculiar del propio lenguaje está todavía completamente inexplicado, o, dicho con otras palabras, en el fondo, el modo de ser de aquello que es tema de toda filología y toda ciencia lingüística es ontológicamente del todo enigmático». Ídem.

²⁴ La consideración lingüística, en la medida en que se revela como interpretando y como paso fundamental para la averiguación del fenómeno, puede interpretarse como lo referido con el término *Verödung*, de modo que, al hacer toda esta *experiencia*, como aquí se está llevando a cabo, se logra que el lenguaje se libere o se libre de esa obstrucción devastadora. Esta «liberación» debiera estar, a su vez, dirigida a lo que en la misma BH se dice: «Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser». GA 9, BH., 319, trad. 263; evidentemente, todavía hay que aclarar muchas cosas, pero este «prescindir de nombres» y reconocer la seducción y la impotencia, forman parte de lo que quiere decir asumir la nihilidad.

Falta por considerar, además, que si bien es cierto que «sobre el ser del lenguaje puede decirse algo en la medida en que el lenguaje sólo es posible merced a que hay comprensión, es decir, existencia [Dasein] a la que corresponde la estructura del comprender»²⁵, precisamente de mano de la lingüística, que logra describir la *lengua* como una estructura, se comprende al mismo tiempo que el ente que somos solo *es* porque *hay* lenguaje, es decir, se aclara cierto aspecto que viene a consecuencia del abandono heideggeriano del proyecto de la ontología fundamental por el de la *historia del ser*, aspecto del que todavía habrá que ocuparse al final de este estudio.

14.3. El *allanamiento* o nivelación en la transformación del *como apofántico* en *determinativo*

De lo hasta aquí expuesto hay que resaltar ahora el aspecto antepredicativo²⁶ de la estructura del «en tanto que», es decir, hay que poner en primer plano lo que justo acabamos de ver respecto del «significado» o *sentido*, ya que podemos afirmar que solo porque esto ocurre cabe que haya una agrupación de palabras que la lingüística es capaz de reconocer, incluso que ella misma pone como lo básico para el análisis del mismo discurso en general²⁷. En cierto modo, esto es lo que se quiso decir cuando se afirmó que quizá el «fondo oscuro» del fenómeno del lenguaje se encontraba en ese aspecto que la propia lingüística tiene que reconocer para constituirse como tal, solo para acto seguido dejarlo fuera de consideración, o sea, hacer notar que ello mismo no será su objeto, aunque sí su material de trabajo, de *observación*, a saber, el *habla* mismo.

Esta estructura se realiza como *comportamiento* general del ente que soy; el enunciado es, entonces, uno de esos *comportamientos* posibles: el enunciado es un modo de realizar la estructura del «en tanto que». Mientras que en el normal *trato con* las cosas, atemático, me encuentro ya siempre en algún *proyecto*, tal que el «acerca de qué» de ese trato comparece como el *para qué* de aquello con lo que trato (el *con qué* de ese trato), en el enunciado: «el “con qué” del “tener que ver con” pasa a ser el “acerca de qué” de un mostrar»²⁸, o sea, el *para qué* mismo del enunciado es la *mostración*, el descubrir. Por consiguiente, el enunciado consiste ante todo en el *como apofántico* puesto por él mismo en

²⁵ Ibid., 151-152, trad. 126.

²⁶ Para un estudio sobre la experiencia antepredicativa, cf. Vigo, A: «Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*», en *Studia Heideggeriana*, Vol. 2, *Lógos – Lógica – Lengua*, ed. Francisco de Lara, Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012, 71-128.

²⁷ «En la medida en que desde una orientación lingüística el enunciado puede tomarse como un plexo de significados de palabras, con lo que acabamos de decir se quiere señalar que la multiplicidad de significados de la unidad de la proposición sólo es posible sobre la base y en medio del significado en general». Ibid., 153, trad. 127.

²⁸ Ibid., 154, trad. 128.

marcha. En otras palabras, es una realización del modo como en general se está abierto a las cosas, un *comportarse* del ente que somos: «Por tanto, ninguno de los modos de este mostrar, es decir, ninguna de las formas particulares en que se realiza, si, dicho de otro modo, son formas de realizar el enunciado mostrativo, puede negar la estructura del “en tanto que”»²⁹. Ahora bien, «al realizar el enunciado en la forma de la predicación, y concretamente en el sentido del enunciado categórico»³⁰, aquel cumple la estructura básica de la lingüística para dar explicación de lo básico del decir, ocurre que «el “en tanto que” primariamente comprendido se nivela a su vez con la pura y simple determinación de la cosa»³¹.

Para acreditar fenomenológicamente esto, Heidegger procede en el curso de *Lógica* de 1925/26 a extraer tres peculiaridades del *comportamiento* del enunciar, a saber, 1) el enunciado, en la medida en que su tendencia es el hacer ver, procura simplemente la mostración, el descubrir, 2) de manera que eso descubierto se obtiene desde el enunciado mismo y no desde la ejecución de otro *comportamiento* y 3) de manera tal que el enunciar *concentra* en aquello sobre lo que hay que hablar, o sea, logra delimitar, aislar, tanto el «algo» del que se dice algo como lo que de ese algo «se dice», a saber, el «algo» que se dice sobre algo³². Así, lo que el enunciado logra, su peculiaridad como *comportamiento* es precisamente el *concentrarse* en algo ahí por lo que respecta a como ello mismo está ahí y sin que eso provenga más que de este mismo *comportarse*; por tanto en la proposición:

«esta tiza es blanca», este mostrar tiene el sentido de aportar presente en aquello acerca de lo que se habla, el cual «acerca de lo que» está a su vez presente. Este modo de aportar mostrando, de aproximar algo presente, concretamente la tiza, en aquello como lo cual está presente, «blanca», lo precisamos terminológicamente como *determinar*. Es decir, determinar es un modo de mostrar, de descubrir, y en cuanto tal tiene ahora la estructura determinada de «en tanto que».³³

Recordemos ahora que en nuestra exposición había aparecido ya que *determinar* significa, en general, dar el «desde dónde y hasta dónde» de algo, es

²⁹ Ibid., 153, trad. 127.

³⁰ Ídem.

³¹ Ídem.

³² «El auténtico sentido del enunciado, es decir, del expresar algo en tanto que algo, es tener expresamente el “en tanto que algo», a partir del cual debe determinarse lo tratado, a partir de éste. Es decir, en el enunciado tenemos esta dualidad: el “en tanto que algo” se realiza según la tarea conforme al sentido del procurar que se encierra en el propio enunciar; y, en segundo lugar, el “en tanto que algo” no se destaca a partir de una función cualquiera, de una orientación con arreglo a algo distinto, sino a partir de lo propio tratado. En eso consiste el tercer momento característico, en que el peculiar hacer ver y descubrir que corresponde al enunciado en cierto modo se *concentra* puramente en aquello sobre lo cual ha de hablarse». Ibid., 155-156, trad. 129.

³³ Ídem.

decir, sus *límites* tal que al decirlos quepa averiguar si esos límites *valen*, son *válidos* o no: si se cumple o no para todos los casos y para cualquiera, es decir, si lo que con ello se logra dar constituye algo con lo que contar en cualquier caso de forma clara y distinta o no, a saber, si ello mismo es *cierto*. «Pues bien, la pregunta ahora es en qué medida este determinar algo enunciándolo tiene que tomarse en el sentido de una nivelación de la comprensión primaria dentro del “tener que ver con”»³⁴.

Ya se ha adelantado que esa nivelación es lo que de todos modos siempre ya se ha impuesto, y es a esto a lo que en primer lugar llamamos *allanamiento* en la medida en que ello implica el haberse producido ya siempre la pérdida del contenido de antemano vinculante de y con las cosas. En este curso todavía se puede leer que hay un «auténtico carácter de ser» en las cosas, aquel determinado por su *para qué* en tanto que útiles. Ya he argumentado que cabe continuar leyendo esta cuestión en el siguiente sentido: si bien las cosas tienen su *para qué* (que incluso determina su *de qué* de la composición), ese *para qué* está dado solo en función de *mi por mor de qué*, es decir, las cosas solo aparecen como lo que son en la medida en que hay algún *proyecto* (mío o de cualquiera) en juego en general, de tal modo que, *stricto sensu*, no hay más «auténtico carácter de ser» de las cosas que el que *mi* (de cualquier) *proyecto* implica, luego que el carácter de ser en general está dado por la *indicación formal* del *proyecto*, que es tanto como decir que será el que contingentemente resulte en cada caso, por tanto, que el contenido concreto de ese *para qué* de las cosas no está dado de antemano, no estamos vinculados de antemano a él, sino que *a priori* estamos vinculados a que tendrá que haber alguno, o sea, a que algún *proyecto* siempre estará en juego. Es más, siempre hay alguno ya en marcha, pero ni está dicho cuál, ni eso que constituye su contenido es «auténtico carácter de ser», pues este solo es el del *proyecto* mismo. Por consiguiente, a lo que estamos vinculados es a esta descripción fenomenológica que, como también se ha dicho en otros momentos, es «fundamento» por ser «ausencia de fundamento» (*Abgrund*). Dicho de otro modo: a lo que estamos vinculados es a *tener que ser* y a que ese *ser* sea de este modo, precisamente como *tener que ser*. Todavía insistiré algo más sobre este punto, pero adviértase que lo que desde luego supone la averiguación de Heidegger, o sea, el que se desvele esta nivelación, es la posibilidad de atender a este *abismo*; atendamos a cómo se analiza el tener lugar de la nivelación en el enunciado:

Ahora, este “tener que ver con” en tanto que tratar sobre algo, por así decirlo, se *obstina* exclusivamente en que haya presente tal cosa como una tiza. El tener que

³⁴ Ibid., 156, trad. 130.

ver con algo, en tanto que enunciado, se ha *retirado* ahora de la función [Verrichtung: ejecución] primaria, es decir, por ejemplo, del escribir.³⁵

Esto implica que la ejecución del «algo» mostrado determinativamente en el enunciado «como algo» ya no se lleva a cabo, o sea, la estructura del «en tanto que», ya no reside en el cumplimiento ejecutivo de esto o lo otro en el normal trato, sino en el lograr dar ese «algo» en cuanto tal ahí subsistente (*Vorhanden*), o sea, ahí disponible para el trato, pero no *en trato con ello* mismo. Precisamente por esto, el enunciado queda también como algo ahí disponible para el trato, pero no *en trato con ello*, pues su propia tendencia a «hacer ver» lo despoja a él de su carácter de *comportamiento*; el enunciado pasa a ser algo de lo que se dispone para esto o aquello, dejando oculto, taponado, allanado, obliterado su carácter de *comportamiento*.

Pero ello implica que el «acerca de qué» (y ya lo hemos determinado como el «con qué» temático), merced a esta tematización, en cierto modo queda ocultado en aquello como lo cual se lo comprendió. Pues cuando digo: «esta tiza es blanca», este enunciado acerca de algo con lo que tengo que ver no es un enunciado que, en cuanto tal, según su contenido esté referido primariamente al «tener que ver con».³⁶

Lo que queda atrás, digamos, es ese *comportarme* que consiste en que, por ejemplo, mientras estoy saliendo por la puerta, diga: «la puerta chirría» o «el pomo no gira bien»; «entonces estoy haciendo un enunciado *dentro* del cumplir una función [o: ejecución]»³⁷. Aquí no hay como tal una determinación (aunque sí la misma estructura que tiene que mantenerse en una determinación, a saber, el «algo como algo»), sino que hay un indirecto *hacer ver* el encontrarme en medio y cabe las cosas tal que hay en juego algún *proyecto* de mi poder-ser esto o lo otro, por ejemplo, salir o entrar de algún sitio, etc., un «hacer ver» que, como se aprecia, solo se hace *patente* (solo se abre) en la medida en que la marcha misma del trato se detiene.

En este caso, el «acerca de qué» del enunciado no es el «con qué» del trato, sino algo interno al encontrarme en ese trato, es decir, el «algo» como se dice algo (el *chirriar* de la puerta, la *dificultad en el giro* del pomo, etc.) no es el *con qué* del trato, sino parte del *trato con* (en este caso la puerta) y, por tanto, *denota* el *trato-con* mismo en general, o sea, el *sentido* (de ser de esto y lo otro); este enunciado, en efecto, no nivela la «puerta» y el «chirrido», ni la «puerta» con la «silla» o con todo lo demás, sino que se mueve en el ámbito de *sentido* de todo ello tal como todo ello se mueve (o sea, como *yo me muevo* en ello, como *soy en* o *el ahí*) en función de mi *trato con* todo ello, digamos, en función de mi propia

³⁵ Ibid., 156-157, trad. 130.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ídem.

finitud. Dicho de otro modo, el enunciado aquí no ha sido más que otra posibilidad de mi *comportarme* que consiste en señalar «huidizamente», no directamente, el haber allí siempre ya implicado alguna *comprensión de ser*. Esto queda taponado cuando el enunciado se homologa como aquello que determina; en otras palabras, esto se *allana* desde el momento en que el «modelo oracional» constituye la situación de *habla* no marcada, la situación cero o el *punto de partida*:

Es decir, si algo se tematiza de tal modo que el «con qué» del trato pasa a ser el «acerca de qué» de un enunciar determinado, entonces ahí retrocede el auténtico carácter de ser, por ejemplo de la tiza: ella queda nivelada a mera cosa, y en tanto que esta cosa blanca presente no se distingue de cualquier otra cosa, de la hoja de papel o de la lámpara, en la medida en que ahí la estoy captando como mera cosa. El modo de ser peculiar, a saber, el modo de ser original de la tiza de ser utensilio, ahora está nivelado con este promediado estar presente de algo, en lo que no se distingue de otras cosas. Es decir, esta determinación, «la tiza es blanca», realizada en el sentido de determinación, en el sentido enunciativo que tiene el enunciado, esta manera de hacer ver esta cosa sólo es posible en base a un *volver a ocultar* la tiza como un «con qué» del «tener que ver con».³⁸

Cierto que, como sigue argumentando Heidegger, en el determinar del enunciado, y sobre todo mientras este determinar se imponga como lo originario del enunciado mismo, como de hecho apareció cuando se observó lo que la lingüística misma pone en juego asumiendo el «modelo oracional» como lo obvio, se oculta ese aspecto de utensilio de las cosas; o como también lo dice Heidegger:

Hemos definido el *determinar* como el aportar algo presente mostrándolo en su estar presente de este y de aquel modo. Este determinar, en tanto que una mostración, es un modo del descubrir, y por eso tiene necesariamente la estructura del «en tanto que». En la medida en que es modo, la estructura hermenéutica original del «en tanto que» está modificada. Ahora bien, esta modificación, que he puesto en claro mediante la contraposición de las tres diferencias, en sí misma significa a su vez una nivelación de la estructura original.³⁹

Pero, como ya he argumentado, esto no comporta, a mi juicio, que haya una suerte de «ser auténtico» de cada cosa, sino que el «auténtico carácter de ser» solo se desvela en el *trato-con*, el cual, por cierto, solo logra entreverse huidizamente cuando ello mismo se detiene y, además, generando una *ruptura* con el modo normal de hablar de cosas –o sea, generando un discurso como el que se está haciendo aquí o como el que hace Heidegger, claramente forzado, tanto por lo que respecta a la semántica de los lexemas como a la gramática con

³⁸ Ibid., 158, trad. 131.

³⁹ Ídem.

la cual se forman las oraciones del mismo—, de tal modo que, como mucho, ese mismo *trato* es referido oblicuamente en la medida en que él mismo se «detenga» porque algo no vaya como *anticipadamente* se interpretó, o sea, como se *volvió a lo ya sido* en tanto que siempre ya desvelado de aquello, por ejemplo, la puerta que no chirriaría y se abriría sin problemas, etc. Este *trato-con*, por su misma estructura, a saber, por ser siempre el modo de ser de mi (o de cualquiera) *proyecto*, no comporta, a mi juicio, un contenido particular de las cosas que pudiera hacerse valer universalmente, sino que en la medida en que se mantenga siendo el *mío* (el de alguien), esa peculiaridad de la tiza dependerá siempre, a pesar de que normalmente todos la usemos más o menos del mismo modo, de mis «intereses» para con ella, de tal modo que, solo de mi concreto *trato con ella* depende que sea o no nivelada con el resto de cosas, por ejemplo, porque decida cambiarla por otra; con esto pretendo defender que este es el «carácter de ser del objeto», que esa expresión, significa esto y no que se encuentra, por fin, el contenido de las cosas.

Pues bien, así, creo que visto desde este ángulo, «el carácter original de ser del objeto»⁴⁰ ciertamente consiste en que haya implicado siempre algún *trato con* ello, pero esto también significa que de antemano no hay límites sobre ese *trato*, sobre *cómo sea*, de modo que, ciertamente, aquí no se da esa nivelación que oculta ese «ser» del objeto «en la medida en que ya no existe inmediatamente como utensilio, sino como mera cosa presente en la que yo constato una *propiedad* y se la atribuyo, de modo que en la propia atribución determino la cosa»⁴¹. Ahora bien, también ocurre, por un lado, que, si se atiende a lo fenomenológico, desvelándose el *trato*, en ello no puede haber de antemano universalidad con respecto a cómo sea ese trato más que la constatación de que será precisamente *trato* y nada más. En otras palabras, no se encuentra un *como* universal del usar esto o aquello, sino solo que siempre hay *alguno*, pero no determinable de antemano, o sea, por principio, cualquier *uso*, aunque siempre *alguno*. Y, por otro lado, ocurre que, si se atiende a límites universalmente válidos para las cosas, entonces, estas se nivelan como *meras cosas* con todas las demás, o sea, se logra dar de ellas *determinación*, pero se *olvida* el *trato con* ellas.

Defiendo esta posición, además, reclamando para ello precisamente el sentido que también está en Heidegger de «concepto hermenéutico» en relación con la cuestión del juicio estético en Kant; por ejemplo, en este curso de 1925 (o sea, todavía en el proyecto de la ontología fundamental), en el momento de exposición del esquematismo trascendental kantiano, marginalmente, dice Heidegger:

⁴⁰ Ibid., 159, trad. 132.

⁴¹ Ídem.

Entre la representación de fenómenos sensibles en el sentido de la pura reproducción y la sensorialización de un concepto empírico hay aún, y esto lo cito sólo al margen, una representación o sensorialización que no es ni un reproducir ni una esquematización en sentido kantiano. Es la representación figurativa en el arte. La fotografía de un perro y la imagen de un perro en un manual de zoología y un cuadro «El perro» representan respectivamente algo distinto de una manera distinta. Los corzos en el bosque que por ejemplo pintó Franz Marc no son estos corzos en este bosque determinado, son «el corzo en el bosque». A tal representación en sentido artístico se le puede llamar también una esquematización, la sensorialización de un concepto, si en ello concepto no se entiende como concepto teórico ni como el concepto zoológico de corzo, sino como el concepto de un ente que aparece conmigo en mi mundo y que, al igual que yo mismo, en el mundo común tiene su medio: el corzo, por así decirlo, como «habitante del bosque», frente al concepto anatómico-zoológico de corzo. Si se atiende a esta diferencia entre los conceptos puede decirse efectivamente que en el arte se representa el concepto, y si además se atiende a la tendencia al modo de comprensión que corresponde a estos diferentes conceptos. Pero con ello queda dicho sólo que esta sensorialización en la representación artística se diferencia esencialmente de un mero pintar copiando, así como de una esquematización teórica, por ejemplo, con fines zoológicos. En la representación artística se representa un concepto, que en este caso representa la comprensión de un ente o, dicho más exactamente, de un ente conmigo en medio, la comprensión de un ente y de su ser en el mundo: en concreto está representado el ser-en-el-bosque del corzo y el modo de su ser-en-el-bosque. Este concepto de corzo y este concepto de su ser lo designamos concepto hermenéutico, a diferencia del puro concepto de una cosa.⁴²

Lo significativo de este fragmento es que Heidegger hace coincidir lo que se juega en el *juicio de belleza libre* con lo que se juega en la *fenomenología-hermenéutica* que él anda practicando⁴³. Puede decirse, y se ha argumentado⁴⁴

⁴² Ibid., 363-364, trad. 286-287.

⁴³ Interpretaré en este sentido la conferencia *El origen de la obra de arte*, la cual leo a colación de los cursos GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* y GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* y junto con los textos: *La pregunta por el arte*, *Arte y espacio*, *La obra de arte y la «historia del arte»* y *Meditación sobre la esencia y la posición de la «ciencia» de la historia del arte*, en GA 74, *Zur Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 191-206. Entiendo, a su vez, que todo ello hay que leerlo a la luz del curso de 1936-1937 GA 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, recogido en el *Nietzsche I*, y concretamente, del apartado *La doctrina kantiana de lo bello. Su mala comprensión por parte de Schopenhauer y Nietzsche*, en GA 6.1., *Nietzsche I*, 106-114. Sobre la lectura de Heidegger de la tercera *Crítica* kantiana, véase el trabajo de Felipe Martínez Marzo: «Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger», en *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 23, N.º 1, 2004, 149-160; sobre la cuestión del trabajo de Dahan Fan: *Die Problematik der Interesselosigkeit bei Kant. Eine Studie zur »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«*, Berlin: De Gruyter, 2018.

⁴⁴ Cf. Martínez Marzo, F.: *Desconocida raíz común*, Madrid: Visor, 1987, *De Kant a Hölderlin*, Madrid: La Oficina, 2018 y *Hölderlin y la lógica hegeliana*, cit.

que eso que se juega es lo que hemos venido llamando también *densidad semántica de la gramática o lo ontológico* de la cópula reconocible en la situación griega, o sea, lo que se juega es la posibilidad de reconocer que ello mismo se ha perdido, que ya no configura mundo, sino tan solo deja ver cómo se ha configurado mundo después de dicha pérdida. Aunque en los años treinta se *gire* hacia el Ser, o sea, se desplace o bascule el peso del Dasein al Ser y, así, la *verdad* en la cual el Dasein está sea caracterizada entonces como «la verdad del ser», el término seguirá pretendiendo pensar la *alétheia* griega y con ello, lo puesto juego por lo griego mismo en su conjunto como *inicio* del pensar occidental. Dicho desplazamiento hará de esta interpretación de la *verdad* un paso en la preparación para lo que Heidegger llama el «nuevo u otro inicio» de la *historia* del pensamiento. En este proyecto del Heidegger ya maduro, el *como hermenéutico* pasará a leerse como la densidad semántica de la cópula que, para nosotros, solo puede tener lugar en su rehusar aparecer, es decir, precisamente en el discurso filosófico, o sea, *fenomenológico-hermenéutico*.

En la interpretación de Kant y, por tanto, implícitamente en la estructura de las tres críticas⁴⁵, puede verse también que: si hay «concepto hermenéutico» es porque de lo que se parte, lo que aparece como lo obvio, es «concepto teórico» y, a lo sumo (aunque en este fragmento no aparezca comentado), «concepto práctico», esto es, *máxima*. El «concepto hermenéutico» tiene que aparecer mediante un esfuerzo que es, en sí mismo, solo filosófico, en lenguaje de Kant: solo *crítico*; prueba de ello es que la *Crítica de la facultad de juzgar* no tiene metafísica, como sí tienen la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, porque no hay ningún ámbito de validez, o sea, de *cosas* del que dé cuenta. La tercera crítica y, así, el lugar en el que Heidegger está interpretado que se juega lo hermenéutico, esto es, la *distancia*, la *comprensión de la diferencia ontológica*, etc., aparece solo allí donde el asunto es atender al estado de cosas, al fondo sobre el que siempre ya se está. Así, creo que este fragmento tiene una importancia sustancial para conectar el problema del *como hermenéutico* con la cuestión del *poema* que trataré en el capítulo 16. También en esta conexión apoyo mi lectura de ese «auténtico carácter de ser del objeto».

14.4. A propósito del no abandono del enunciado

En cualquier caso, con lo hasta aquí expuesto se muestra el carácter secundario del enunciado determinante, o sea, aquel enunciado que pretende

⁴⁵ A este respecto, cf. Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Paris: Armand Colin, 1970.

determinar las cosas, dar sus límites, su definición, y que constituye tanto la base del discurso científico como el elemento obvio y no cuestionado de la lingüística.

Es decir, merced a que el enunciar, en el sentido de determinar mostrando, viene por así decirlo a través de los objetos del mundo circundante que hay dados en primer lugar y que están orientados primeramente al uso, las cosas del mundo circundante, los utensilios, o en general todo aquello que está orientado al procurar en el sentido de la conducta teórica, son nivelados con las meras cosas presentes, de modo que ya no se diferencian en cuanto a que son utensilios y a que están constituidos para determinadas funciones [o: ejecuciones]. Pero esta modificación de la estructura del «en tanto que» en el enunciado presupone siempre la estructura original del «en tanto que», a saber, la comprensión subyacente de aquello que se nivela en el enunciado y merced a éste.⁴⁶

Sin embargo, a pesar de que podamos comprender que el enunciado es un *comportamiento* del ente que somos y un fenómeno derivado, por tanto, de la interpretación, o sea, del *como hermenéutico*, esto no desmiente que para captar la exteriorización del *discurso*, a saber, el lenguaje, tengamos que valernos de él, aunque quizá haya que atender a exteriorizaciones del *discurso* en las cuales lo que se juega es precisamente el intento de *romper* con ese «modelo oracional» para que se revele con claridad eso otro, el *discurso* o la *esencia del lenguaje*. Así, el discurso de la filosofía, por ejemplo, el del mismo Heidegger, el de Kant, el de Hegel, o el de Hume, en la medida en que reclama implícitamente un estatuto de irreductibilidad, es decir, que pide ser considerado solo desde sí mismo y por lo que él mismo dice, forcejea necesariamente con este «modelo» a pesar de no tener más remedio que expresarse en él. Quizá todavía más notorio sea esto cuando se trata de un discurso *poético* y por ello, para terminar de captar lo que se acaba de formular, en el capítulo 16 me centraré en este otro.

Ahora bien, a pesar de que unos u otros discursos pretendan dicha ruptura (y lo consigan), el enunciado no puede ser abandonado, pues debemos seguir echando mano de él para dar una *determinación* de las cosas que pueda enjuiciarse correcta o incorrecta. Así, es en el enunciado y en la medida en que en él rija la forma lógica de la universalidad, donde se juega la legitimidad del discurso científico (y, por supuesto, también del jurídico, aunque de ello no se haya ocupado esta exposición). Esto quiere decir que lo que se *dice* se sigue *estimando* en función de que lo en ello dicho constituya *garantía*, algo con lo que se pueda contar con seguridad, es decir, que con independencia de quien lo diga y del momento o lugar en el que lo diga, no sea incoherente con todo lo que puede decirse para cualquier tiempo y lugar.

⁴⁶ GA 21, LFW, 159, trad. 132.

Enunciar: hacer ver algo en tanto que algo apelándolo es una posibilidad determinada del puro hacer presente [*Gegenwärtigens*], dejar que el ente esté compareciendo, es decir, descubrir la comparecencia de algo presente. Esa es la función fundamental del λόγος como ἀποφαίνεσθαι. Pero la comparecencia de lo presente, que sólo se puede descubrir en un presente, no significa otra cosa que el ser del ente. Por eso, todo enunciar que descubre, es decir, todo enunciar que hace presente, dice «es». Que este «es» se exprese lingüísticamente o no y de qué modo se exprese es irrelevante. El «es» no tiene la función de la cópula, sino que es el indicio de la función fundamental del enunciado, de su hacer presente como un puro hacer presente, un puro hacer ver la comparecencia del ente, o el ente en su comparecencia. El enunciado expresado custodia en sí el descubrimiento del ente. Pero custodiar un descubrimiento no significa otra cosa que poder hacer presente a cada momento. El descubrimiento es por consiguiente un presente posible eminente, un presente del ente apelado en su ser y en su ser así.⁴⁷

Por otra parte, creo que con lo que ya se ha visto se muestra que el que «sea irrelevante» si se expresa o no se expresa lingüísticamente no solo quiere decir que puede darse lo que se juega en el «es», esa articulación dual, sin que ello mismo acontezca como hecho lingüístico, sino que además, eso que se juega es lo mismo que de todos modos hemos visto, a saber, el que para comprender la cuestión no tengamos más remedio que recurrir a y aclarar el «modelo oracional», es decir, «hacer *experiencia*» de que esa articulación dual haya quedado *vaciada* en el sentido de que no haya diferencia de estatutos entre uno y otro miembro de la misma, sino que ambos puedan ser interpretados como «lo mismo», por ejemplo, desde la lingüística como *entidades* del mismo estatuto. A mi juicio, por todo lo que se ha expuesto, esta homologación y vaciamiento se mantienen a pesar de que se logre analizar la estructura del *como hermenéutico*, pues precisamente, lo que esta estructura sostiene es que ella misma muestra la no originalidad de lo que, de todas formas, es nuestro normal movernos con las cosas, es decir, lo que esa estructura supone es el que se esté emprendiendo de nuevo el cuestionamiento ontológico de lo que hay (*Seinsfrage*), pero no se puede constituir como nuevo fundamento, nuevo criterio de validez, nueva configuración de mundo o «nueva ontología», sino solo (que no es poco para nada, sino quizá a lo que más se puede aspirar) averiguación de cuál es *nuestra* configuración y, quizá, cuáles son otras a diferencia de la nuestra.

⁴⁷ GA 21, LFW, 414-415, trad. 325.

TERCERA PARTE

«PUNTO DE LLEGADA»

CAPÍTULO 15

DEL «SUCEDER SÍMBOLO» Y DEL SER «UN SIGNO»

15.1. Hacia una ampliación semántica del término *die Sprache*

Se ha ido defendiendo que nuestro punto de partida se sitúa en la homogeneidad que la lingüística pone en juego. Se hizo notar que a esta constatación le era inherente aquello de que no haya «títulos esenciales» o «palabras sagradas» (que diría Hölderlin). Eso que no hay, que «se pierde», es precisamente lo que en Aristóteles se caracteriza como el *semaínein*. Esto *queda atrás*, como ya se vio, precisamente porque Aristóteles diferencia en él un tipo de *lógos* que, perteneciendo al «significar», se destaca por ser, además, *deloûn*, «hacer ver». En esta línea, Heidegger insiste en lo siguiente: «Aristóteles dice: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός: cada discurso [*Rede*], todo hablar [*Reden*], tiene en sí la posibilidad de dar a significar algo, aquello que nosotros entendemos»¹, y de ello se interpretó que el «significar algo», o sea, la *articulación*, el *vuelco*, la *distancia*, etc., es el punto de partida griego. No se trata de que se pierda o *se quede atrás* la posibilidad de dar a significar algo de cada discurso, sino lo que significa el «dar a significar algo» griego.

En el curso sobre *El Sofista* de Platón, Heidegger recuerda que ese «significar algo» en Grecia refiere a lo que el término griego *hermeneía* mienta: «cada discurso tiene en sí una ἐρμηνεία, una comprensibilidad»²; lo cual concierne con la problemática que empezó a señalarse en el apartado 14.3, sobre la que todavía se volverá y que ahora va a permitirme insistir en que lo que hay que mostrar es eso que ha *quedado atrás*, pues es sobre esa *pérdida* o *vuelco* sobre lo que se vio que se asienta la lingüística.

Por consiguiente, me voy a dirigir a lo que en el capítulo anterior se llamó *punto de llegada del análisis* tal que sea efectivo «haber llegado a algo», pero (o «y»), al mismo tiempo, que mantenga la actitud fenomenológica, es decir, que no sea ninguna institución o generación de un «nuevo» lugar, sino el reconocimiento del «allí» donde siempre ya nos encontramos. Así pues, no se trata de recuperar «títulos esenciales» (aunque, por ejemplo, vamos a volver sobre la noción de *transcendencia*) o «palabras sagradas», sino de «aprender» a mantenerse en el

¹ GA 29/30, GM. W-E-E, 443, trad., 366.

² GA 19, *Platon: Sophistes*, 181.

«no-lugar», en la *distancia* (la *teoría*) con respecto al lenguaje. En otras palabras, la cuestión sigue siendo tratar de liberar al lenguaje de la lógica y la gramática, pero sin salir de la lingüística y, por tanto, poner de relieve que su fundamentación no es originaria, sino secundaria, dependiente de una pérdida. La intención de esta última parte de la investigación es mostrar que este es el asunto de los textos de Heidegger sobre *die Sprache*³ de los años 50', pero que esto mismo se va preparando en los textos desde bastante antes.

Por otra parte, se advirtió desde el principio de esta investigación que la noción *Sprache* sufriría una transformación desde los primeros usos en SZ hasta los usos de UzS. Asimismo, durante la exposición se han manejado los conceptos lingüísticos de *lengua* y *habla* (*langue* y *parole*), y se defendió que ellos comportarían la posibilidad de comprender a qué está tratando de llegar Heidegger en los textos de los años 50' tal que, al mismo tiempo, esos textos permitirían mostrar lo problemático de que estos fuesen los conceptos técnicos fundamentales de la lingüística tardomoderna.

Como se sabe, la palabra alemana *Sprache* puede emplearse para lo que los dos conceptos lingüísticos refieren. Heidegger usa la palabra sin aclarar si el uso se refiere a uno u otro de los elementos del par, y lo usa tal que en unas ocasiones quizá el término debiera ser equiparable a *habla* y en otras a *lengua*. Este uso tiene, a mi juicio, dos ventajas. Por un lado, problematiza los términos técnicos posibilitando lo que hemos tratado de preguntar aquí, a saber, hasta qué punto la lingüística, que no deja de ser nuestro punto de partida, se sostiene sobre un *abismo* y, por tanto, es otro modo de señalar el constitutivo carácter no originario de la Modernidad. Por otro lado, al no tener que decidirse por uno u otro, logra referirse a cierto «lo mismo» que habría en uno y otro término, un «lo mismo» solo huidizamente decible, pues, quizá, sería imposible decir ese «lo mismo» tal que cupiese en un enunciado predicativo⁴.

Hay que añadir que, por lo general, la palabra alemana también significa lo que en castellano decimos como «lenguaje» y salvo en textos como los de UzS la palabra, que se suele traducir así, significa la concepción abstracta del «objeto» de estudio de la lingüística, es decir, la exteriorización del discurso. Mientras el término *Rede* (habla o discurso) se está haciendo valer como aspecto fenoménico propio del fenómeno que de modo corriente o vulgar se denomina, entonces, lenguaje, esta traducción está justificada sin fisuras, esto es, en la etapa de SZ. Sin

³ A lo largo de esta Tercera Parte se va a mantener esta expresión, «die Sprache», como un sintagma autónomo y aislado de las afecciones gramaticales a las que se vería sometido si apareciese en contexto alemán, por tanto, no voy a declinarlo.

⁴ Esta problematización del enunciado termina por formularse con toda su crudeza en *Zeit und Sein*, GA 14, 3-30; cf. también, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, 31-66.

embargo, desde los primeros textos sobre Hölderlin, el término *Rede* se ve desplazado por *Sprache, Gespräch*⁵ (diálogo⁶) y finalmente por *die Sage*⁷ (el *decir* o la *leyenda*). A partir de entonces, a mi juicio, el término *Sprache* sufre una ampliación semántica que consiste, a su vez, en una dilatación de lo que los términos lingüísticos *lengua* y *hablan* mencionan⁸; dilatación que, a pesar de ello, solo es sostenible a partir de esos mismos conceptos. Esta lectura la hago desde el comentario al tercer «lema» en la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía*⁹; el «lema» son los versos de Hölderlin:

Mucho ha experimentado el hombre,
De los celestiales a muchos ha nombrado,
Desde que somos un diálogo (*Gespräch*)
Y podemos oír unos de otros.¹⁰

En la medida en que este *diálogo* refiere a aquello que es el ente que en cada caso somos, y que es en tanto que *diálogo* como acontece *Sprache*, parece que este término va a empezar a aglutinar lo que, hasta ese momento del desarrollo expositivo heideggeriano, se había recogido como *el encontrarse* (*die Befindlichkeit*), *el entender o comprender* (*das Verstehen*) y *el habla o discurso* (*die Rede*) del *Dasein*. Aquí se ha mantenido el término «lenguaje» hasta ahora porque este sí es quizá el más adecuado cuando lo que se trata de señalar es la concepción corriente que se tiene del fenómeno de la *lengua moderna*. Ahora bien, este fenómeno, por lo que se lleva dicho y por lo que vendrá a continuación

⁵ En esta Tercera Parte, a través de estos y el término *Wort*, palabra, que aparecerá en el capítulo 17, se prepara una confrontación con la sección: «La palabra. El diálogo y el lenguaje» de GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 99-115.

⁶ El trabajo de Irene Borges Duarte: «Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?», en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 13, 1996, 75-93, a pesar de no haber tenido acceso a algunos de los textos que se publicarían años después, este trabajo sigue siendo interesante para el tratamiento de esta cuestión.

⁷ Ya se dijo en la Introducción que no se emprendería un análisis pormenorizado de ciertos textos y que, por ello, tampoco se los citaría, pero es en uno de ellos, GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, donde, por ejemplo, se trabaja esta cuestión; véase allí, el apartado primero *Die Sage*, 5-42.

⁸ Es en un texto de Derrida donde puede rastrearse el lugar que ofreció la sugerencia para este desarrollo: «El “es necesario” de este compromiso está en camino hacia eso que, en *Unterwegs zur Sprache*, se reúne [o: aglutina], entre apropiación des-apropiación [o: enajenación] (*Ereignis/Enteignis*), el paso [*le pas*], el camino trazado [o: asfaltado] (*enen Weg bahnen, be-wegen*), el trazado que abre camino (*Aufriss*) y el lenguaje (la lengua-habla: *Sprache*), etc.»; Derrida, J.: *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion, 1978, 39.

⁹ «Nosotros –los hombres– somos un diálogo [*Gespräch*]. El ser del hombre se funda en el lenguaje [o: *lengua-habla, Sprache*]; pero este acontece propiamente por primera vez en el *diálogo*. Este no es solo una de las maneras como se realiza lenguaje [o: *lengua-habla*], sino que solo como diálogo es esencialmente lenguaje [o: *lengua-habla*]. El resto de lo que solemos entender por «lenguaje», esto es, un «repositorio de existencias» [*Bestand*] de palabras y reglas de formación de palabras, es solo un primer plano del lenguaje [o: la *lengua-habla*]; GA 4, EHD, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 38-39. Para la lectura de la interpretación de Heidegger de la obra de Hölderlin, sigue siendo una referencia fundamental el texto de Beda Allemann: *Heidegger und Hölderlin*, Zürich: Atlantis Verlag, 1954.

¹⁰ »Viel hat erfahren der Mensch,/ Der Himmlischen viele genannt,/ Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander«. Ibid., 38.

(pero que se percibe en el uso del vocablo alemán referido), es para Heidegger mucho más amplio y rico, de modo que quizá no merezca la pena tratar de traducir constantemente el vocablo, sino esperar a tener todo el recorrido para que se imponga alguna traducción. Esto no pretende comportar ningún compromiso conceptual con el término en alemán que no pudiese mantenerse en castellano, simplemente es una adopción técnica para tomar distancia con los usos normales de las posibles traducciones al castellano y, así, mostrar todo lo que, a mi juicio, hay implicado en el uso heideggeriano de *die Sprache*.

La orientación que seguiré en los siguientes apartados, además de poner de manifiesto la amplitud semántica implicada en *die Sprache*, será llegar a la noción de *poesía* que Heidegger maneja tras pasar por Hölderlin. La lectura que se defiende es que esa noción está en función de la especificación aristotélica de las *téchnai* que se dedican, no al conjunto restringido del *lógos apophantikós*, sino del conjunto general, o sea, del *semantikós*, a saber, la *retórica* y la *poética*¹¹. Sin embargo, con esto solo se pretende poner de manifiesto que la noción de *poesía* resultante del trabajo sobre Hölderlin depende de que aquello griego del «decir excelente en su condición de tal» (la *poíesis* griega) se haya perdido, y no de que Heidegger o Hölderlin recuperen ninguna noción anterior. A lo largo del trabajo he atendido a distintos modos de exponer dicha pérdida o *vuelco* y en todos ellos lo que aparecía era la figura de la *homologación* del ámbito que consistía en la pérdida de irreductibilidad de los elementos de dicho ámbito.

Así, otro modo de describir esta homologación sería decir que lo que termina ocurriendo por la marcha interna de la situación de la Grecia arcaica y clásica es que el peso, la marca, el punto de partida, lo obvio pasa de la *distancia* al *punto*; la Modernidad es, en este sentido, el que toda *distancia*, todo «de... a...» haya quedado descualificado e indiferenciado como corte advenido sobre la base de un continuo ilimitado, es decir, como *punto* en una línea que continúa indefinidamente tanto en un sentido como en otro. Que lo obvio pase a ser el *punto* implica que no hay diferencia cualitativa entre ninguno de los *puntos* y, por tanto, que ya no habrá que respetar estos o aquellos cortes por sí mismos (porque se los encuentre, digamos, fenomenológicamente), sino, en todo caso, por el compromiso de coherencia que guarden con todo otro corte posible.

En este sentido, decimos que el camino que recorre Aristóteles parte del *Faktum* de la *distancia*, del *vuelco*, del «de algo, algo», del *semaínein* como fondo en el cual la distinción del *deloûn* y la diferenciación del *lógos apophantikós* es el ejercicio *filosófico* de reconocimiento *epagógico* de esa *distancia*. Como ya

¹¹ «Aristóteles dice: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν. ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἡ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας: la investigación de estos tipos de discurso que no tienen el carácter de mostrar, de hacer ver constatando qué y cómo es algo, la investigación de estos λόγοι corresponde a la retórica y la poética». GA 29/30, GM. W-E-E, 448, trad., 370.

vimos, este mismo recorrido, por su misma marcha interna, «produce», entre tanto, la homologación de todo *lógos*. Que sea la marcha interna de esa averiguación quiere decir que no se trata de ningún paso lógico (o dialéctico), sino de que la averiguación termina desembocando en dicha homologación¹².

A consecuencia de esto, muy pocos años después de la muerte de Aristóteles, lo obvio, el punto de partida, el fondo, no será más ese «significar algo», «que nosotros entendamos algo», sino que haya «hacer ver», esto es, mostración determinativa y comunicativa, o sea, enunciado, modelo oracional, el cual es otro modo de mencionar esa descualificación, esa homologación, ese pasar de la *distancia* al *punto*, esto es, esa *pérdida*. Este allanamiento lo es, por tanto, también de eso que Heidegger llama *hermenéutica*, es decir, es *allanamiento* de la *comprensibilidad* misma y parte del trabajo heideggeriano se traduce en que podamos constatar este *allanamiento* por cuanto la *comprensibilidad*, la *hermenéutica*, termina constituyendo el esfuerzo filosófico que cabe hacer en la situación en la cual nos encontramos. La cuestión a la que se atenderá en lo que sigue constituye otro modo de hacer referencia a eso mismo, a saber, se trata de atender a la pérdida o el *allanamiento* de la *génesis* (γένεσις¹³), esto es, del «suceder» («tener lugar» o «acontecer») *sýmbolon*¹⁴. En dicha atención es donde se encuentra la justificación de la ampliación semántica del término *Sprache*.

15.2. El allanamiento del *sýmbolon*

Todavía en Aristóteles, según todo lo que llevamos dicho, lo obvio es que: «El discurso da a entender y exige comprensión [esto, para nosotros, es lo que en

¹² Luego que, de hecho, la utilización de los vocablos «producir» y «generar» es solo *retórica*, pues ni se produce, ni se genera nada. La importancia de este apunte rima con el compromiso *fenomenológico* de la *hermenéutica* que aquí se asume, pues es este compromiso el que obliga a la *mostración* y aparta de la *deducción dialéctica*.

¹³ Debe tenerse en cuenta que el uso de la palabra «génesis» en este texto no tiene el significado que, a partir del Idealismo alemán, especialmente de Fichte, adopta; significado que es, por otra parte, el corriente, a saber, provenir de, en el sentido de «derivar de». Extraemos de la entrada en la página 395 del diccionario de Bailly (griego – francés), los siguientes sentidos para la palabra: I. fuerza productiva, causa, principio, origen, fuente de vida, producción, generación, creación; producción de objetos manufacturados por el hombre (vestimenta, etc.); producción de cosas abstractas (virtudes, cualidades, etc.); *El Génesis*, título del primer libro del Pentateuco en la Septuaginta; 2. origen; de dónde, nacimiento, día del nacimiento; 3. Acción de devenir, de llegar a ser; II. referido a todo ser creado, de ahí: 1. el conjunto de seres creados, la creación; 2. raza, especie o suerte de animal, (en particular para las personas), referido a familia; 3. (con la idea de duración) generación, edad; III. órganos genitales; Heidegger asume como traslación del término griego al alemán *geschehen*, literalmente: suceder, pero por lo que llevamos dicho, tiene el mismo campo semántico que *wesen*, luego, por lo tanto, quiere decir «tener lugar», «acontecer» y, ello mismo, en relación con el sentido fuerte de *historia del ser*. Así pues, la *génesis* de esto o aquello es su «tener lugar», su «llegar a ser (lo que es)», su «suceder», es decir, se trata de otro término para expresar el vuelco del llegar a la presencia en el mundo griego.

¹⁴ Heidegger se ocupa muy brevemente de ello en comparación con otras palabras griegas y textos de Aristóteles en el curso GA 29/30, GM. W-E-E, 441 y ss.

este punto de la exposición se averigua con esfuerzo, el *punto de llegada*]. Conforme a su esencia, se dirige al libre comportamiento y actuar de los hombres entre sí»¹⁵, lo cual, nos continúa comentando Heidegger, es caracterizado por Aristóteles no como el funcionar del aparato fonador (véase el capítulo 10), «que, puesto en actividad, produce forzosamente un rendimiento»¹⁶, sino *katà synthéken* (más adelante aparecerá la traducción que da Heidegger de esta expresión griega), lo cual quiere decir que «toda palabra es ὄντα γένηται σύμβολον, siempre que sucede un *símbolo*»¹⁷. ¿Qué quiere decir en el comentario de Heidegger al texto aristotélico la expresión *katà synthéken* y *hónta génetai sýmbolon*?

El comentario a la noción griega de *sýmbolon*, como es habitual en los comentarios de Heidegger a palabras griegas, muestra una fuerte reserva con la traducción más o menos corriente: símbolo. La interpretación de Heidegger pretende asumir con más fuerza la distancia entre la lengua griega y las lenguas modernas. Así, tenemos que *sýmbolon*, en el mundo griego, significa, en general, «amontonar lo uno con lo otro» en el sentido de que entre ellos haya cohesión, encaje; de ahí que insista en que signifique lo mismo «que la juntura, la soldadura, la articulación, donde lo uno no sólo está llevado junto a lo otro, sino que se mantienen mutuamente, de modo que se ajustan mutuamente»¹⁸. Para ilustrar esta significación general, Heidegger da el siguiente ejemplo: el anillo que dos amigos se dividen entre sí y dejan, cada uno su mitad, en herencia a sus hijos, tal que al encontrarse estos, se reconocen como «hermanados» por los padres, es el *sýmbolon* de dicha amistad. El anillo dividido en dos mitades «junta», «suelta», «articula» la relación de amistad entre ellos.

En este mismo ejemplo se muestran las reservas de Heidegger a la traducción corriente. Esa traducción habría generado que, por lo general, nosotros interpretemos esto diciendo algo así como que ese anillo dividido *simboliza* la relación de amistad que los hijos heredan de los padres, la cual es reconocida en el encuentro y puesta en común de las dos mitades, donde por «simboliza» entendemos que una cosa (las dos mitades del anillo) *representa a*

¹⁵ Ídem., trad., 367.

¹⁶ Ibid., 444, trad. 367.

¹⁷ Ídem. Esto aclara lo que ya se ha comentado y citado en otras ocasiones de que es a la articulación o a las significaciones a quienes les brotan las palabras y no al revés; «Nuestra esencia es de entrada de tal modo que entiende y configura comprensibilidad. Porque nuestra esencia es así, por eso las emisiones que nosotros también producimos pueden tener un significado. El significado no les crece a los sonidos, sino a la inversa, sólo a partir de significados ya configurados y que se configuran se configura la acuñación del sonido». Ídem. Pero debe advertirse que esto no constituye una descripción cronológica, ni siquiera una deducción lógica; nos mantenemos (con todo el esfuerzo que ello conlleva) en la descripción (en lo fenomenológico, en lo sincrónico del asunto), de modo que aquí no está en cuestión cuándo y cómo exactamente un sonido es finalmente acuñado, la pregunta es siempre en qué consiste, en este caso, la acuñación.

¹⁸ Ibid. 445, trad. 368.

la otra (la relación de amistad que los hijos heredan de los padres). Sin embargo, es este significado (que es el mismo que el medieval *aliquid stat pro aliquo*¹⁹) el que es cuestionado por la interpretación heideggeriana, ya desde el ejemplo, en lo siguiente.

No se trataría de que lo que el griego ande diciendo sea una «representación de», sino que, para el griego, el *sýmbolon* es el andar ocurriendo un estado de cosas que consiste en que haya un «convenir [entre dos que no tienen por qué tener nada en común] en un mantenerse juntos y mantenerse mutuo (comparar)»²⁰. La palabra entre paréntesis, en alemán, es *Vergleichen*, en cuyo campo semántico incluye también «el acuerdo»; no se trata aquí de que el «mantenerse mutuo» (*Zu-einanderhalten*) sea una comparación, como se compara la altura de un edificio con otro, sino que ambos son *en* un «acuerdo», *en* un acontecer de dos, que reconociéndose como irreductiblemente dos, son en este mantenerse junto, porque el uno está *acordado* con el otro y el otro con el uno, y ello sin que como tal generen una tercera cosa. El *sýmbolon*, por tanto, no es una tercera cosa entre dos, ni el que una esté tomada por la otra, sino el que haya dos tal que entendiéndose como dos, suceden ambos como dados conjuntamente. Esta conjunción, que, al constatarse, al ser reconocida, es ya indisoluble, se debe a que sucede algo (que, sin embargo, no es nada, no es cosa alguna) entre ellos; es, insisto, a este «algo (que no es cosa alguna) entre ellos» a lo que se llama *sýmbolon* y por eso Heidegger se refiere a ello como «juntura», «soldadura» o «articulación». A que ande ocurriendo esta particular articulación es a lo que Aristóteles se refiere con que esa articulación sea *katà synthéken*. Por consiguiente, al que suceda un «mantenerse juntas» de dos cosas que, en principio, no acontecen juntas, y sin que tengan por qué tener nada en común, es a lo que se llama aquí un *Übereinkommen*, un *convenir*. *Convenir*, *Übereinkommen*, quiere decir, entonces, un venir-junto *más allá* (*trans-*) de si ese venir-junto, si esta articulación, le podía acontecer o no por sí misma a una y otra cosa²¹; en otras palabras, *convenio* es el que *más allá* de si una de las partes o ambas podían lograr acordarse entre sí (por algún rasgo interno de parentesco de algún tipo), ocurre el acuerdo (les *sobreviene*) tal que *vienen-juntas*.

Pues bien, teniendo en cuenta que lo que estábamos viendo era el *lógos semantikós*, lo que se acaba de exponer constituye las razones por las cuales Heidegger afirma que «discurso y palabra [en Grecia] están en el suceder del

¹⁹ Véase, por ejemplo: Bühler, K.: *Sprachtheorie*, cit., 40-42.

²⁰ Ibid., 446, trad. 368.

²¹ El vocablo *übereinkommen*, *convenir*, significa en este contexto lo que se acaba de decir, y depende, por tanto, de que algo *suceda* o no –pero nunca de que se «pacte»–, o sea, que «el *κατὰ συνθήκην* se basa en la *γένεσις* de un *σύμβολον*»; ibid., 445, trad. 368, y no, por ejemplo, en que dos se pongan de acuerdo para algo.

símbolo sólo si y en tanto que sucede un convenir y un mantenerse junto»²². Ese suceder, por tanto, es la condición de la posibilidad del discurso en sentido griego. No la tematización, sino el *componer*, esto es, que *suceda* eso mismo. Al *discurso* o *decir* en general, se dedica, entonces, la poesía y la retórica y, en la medida en que lo hacen son, como ya se dijo, *decir* en sentido relevante.

Ahora bien, también se vio que algo similar a esto se reconocía en cierto aspecto de la fundamentación de la lingüística. En efecto, la lingüística se ve asimismo en la tesitura de tener que definir cierta relación entre dos (conjuntos) que no tienen por qué tener nada en común (es más, no lo tienen) tal que solo porque esa relación ocurre, puede hablarse de entidad lingüística y concretamente de *signo lingüístico*. En la exposición que desarrollé a lo largo del capítulo 10 y 11, hubo que argumentar que, para hablar de esa relación, a la lingüística no le queda otro remedio que valerse (aunque un lingüista o una escuela no lo hagan explícitamente) del concepto de estructura. Lo que acabamos de ver no es el equivalente aristotélico, sino cierto «antepasado» de esto otro, que es muy nuestro, o sea, que es lo que queda cuando aquello otro griego (el *hótan génetai sýmbolon*) se ha perdido y, por tanto, ya no significa lo que significaba entonces (lo que se acaba de exponer). ¿Qué quiere decir en este caso la pérdida?

15.2.1. Lo que queda atrás: *hótan génetai sýmbolon*

Para tratar de responder a esta pregunta debemos, en primer lugar, notar lo siguiente: Aristóteles (y así lo está reconociendo Heidegger) ha especificado este suceder para aclarar que el *lógos semantikós* no ocurre por mera *phýsei*, o sea, por la mera *phoné*, sino porque la *phoné* implicada en el *lógos* es tal (a saber, *semantiké*), si y solo si ese *lógos* es *katà synthéken*: si y solo si la *voz* ocurre en tanto que sucede un mantenerse-junto de una articulación por convenio (*Übereinkunft*), o sea, si la *voz* es *voz* porque refiere a una *significación* y viceversa. Así pues, lo que Aristóteles parece estar tratando de decir es que el *lógos*, el «reunir-separar que mantiene junto a lo reunido», es ese sonido que es tal si y solo si es ya en el suceder de un *sýmbolon*, esto es, en el suceder de un mantenerse-junto de «sonido» y «comprensibilidad» (dos que no tienen nada en común), de manera que ese (o cada) «sonido» miente²³ esto o lo otro y no quede como un mero sonido. «Sonidos» que sin dejar de serlo solo son porque ocurren

²² Ibid., 446, trad. 368.

²³ Heidegger utilizará también la palabra *zeigen*, señalar, indicar y *winken*, hacer o dar señas; de donde *Zeichen*, signo, y *Winke*, señal, cf. Currás Rábade, A.: «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 12, 1977, 59-94.

en medio de ese «suceder *sýmbolon*» es a lo que se llama *lógos semantikós*, esto es, *discurso* o *palabra* en general²⁴.

Por otro lado, y todavía en el orden de responder a la pregunta anterior, hay que recordar ahora que el punto de partida de Aristóteles es la no distinción entre lo que para nosotros es irremediabilmente, por un lado, el acontecer de las cosas y, por otro, el decir (de ellas)²⁵. Así pues, con esto Aristóteles está notando que el *acontecer de las cosas* es algo que solo es en la medida en que estas cosas son *comprensibles*, es decir, son, cada una de ellas, esta y no otra. En este sentido, para él (o sea, para Grecia) solo con esto no se responde el problema de cómo cabe que un *decir* (siendo perfecto *decir*, por tanto, un *acontecer de cosas*) sea «falso», «engañoso», o sea, un decir que no nos ponga delante de una cosa tal y como ella acontece sino como otra. De ahí que el siguiente paso para Aristóteles sea la distinción del *lógos* que además de ser *semantikós* es *apophantikós*. Como ya se vio, este paso terminará por arruinar la situación griega en la medida en que lo que se acaba de averiguar, el tratarse de un mantenerse-junto, etc., es el reconocimiento de la irreductibilidad de cada cosa, y es esa irreductibilidad la que se va a ver descualificada en el siguiente paso, a pesar de que es solo este siguiente paso el que, como también se vio, pone de manifiesto en qué consiste esa misma articulación²⁶.

Al dar este paso, o sea, al tematizar lo siempre ya supuesto como *lógos*, se *pierde* la distinción entre lo uno y lo otro, pero, a cambio, o como resultado, se distingue *lógos* de *phýsis*, *decir* de *acontecer*. La razón es que, a partir de que ello

²⁴ «Las palabras, el discurso, suceden en y desde tal convenir con aquello que de entrada es mentable y captable en cuanto tal, con aquello sobre lo cual varios pueden y tienen que convenir simultáneamente unos con otros en tanto que aquello que ha de estar mentado en el discurso. Porque el *lóγος* se funda en la *γένησις* del *σύμβολον*, por eso es *κατὰ συνθήκην*, por *convenio* [aus *Übereinkunft*]» Ibid., 446-447, trad. 369.

²⁵ Recuértese que esto no significa que Aristóteles u otro griego antiguo no distinguiera entre, digamos, alguien «hablando» y el florecer de una flor, sino que, se llamaba igual al tipo de articulación que podía reconocerse en el florecer y aquella otra del *decir*; no de un *dicente* trivial, sino de un *dicente experto*. Donde nosotros entendemos que los *discursos* especialmente señalados lo son porque sobresalen de los triviales, de modo que los triviales son el «punto cero», en la situación griega se entiende que los *discursos* que constituyen ese «punto cero» son justamente los *discursos* señalados, y esto es lo obvio; los *triviales* son *triviales* precisamente porque no son *discursos a ultranza*; por ello la prosa tética, lo que incipientemente se encuentra en Platón y Aristóteles es cronológicamente de lo último en acontecer, lo normal eran esas composiciones donde el «texto» era solo una parte inseparable de todo lo demás, como ya hemos comentado, de manera que si la prosa tética aparece es porque, entonces, es también muy señalado que alguien componga algo de este tipo.

²⁶ La descripción del *lógos semantikós* distingue *lógos* de *phýsis*, o sea, un modo de tener lugar la articulación de otro modo también de articulación, pero con el *lógos apophantikós* se tematiza en qué consiste esa articulación misma, a saber, se pone de manifiesto la estructura del «en tanto que» del «algo en tanto que algo» que, sin embargo, entonces, debe valer también para describir el *vuelco*, la *distancia* que se constata como *phýsis*. Esto no quiere decir que se iguale el *lógos apophantikós* y la *phýsis*, sino que, por un lado, lo que se allana es la distinción entre uno y otro *lógos* (pues el *apophantikós* termina por explicar el *semantikós*) y, por otro lado, que es con esos *lógoi* con los que se tematizará la *phýsis*, de manera que en estos se podrá discutir si corresponden o no con la *phýsis*.

mismo se tematice ya siempre se asumirá como lo obvio que todo *decir* es esa articulación apofántica; lo que *se pierde* con ello es precisamente el «suceder *sýmbolon*», el que haya *cualificadamente* las cosas. Esta pérdida de la *cualificación* inherente a cada cosa es lo que permite a la lingüística definir la noción de *signo* y, en general, fundamentarse. Esto es lo que permite entender que el vínculo no sea a cada cosa y el nombre que ella tiene, sino al sistema (de signos) observable en el *referirnos a las cosas*. Ahora bien, ¿no es ese *referirnos a las cosas*, lo que el *suceder símbolo* pretendía mentar?

15.2.2. Referirnos a las cosas: *sýmbolon* y trascendencia

La aclaración que Heidegger da a la palabra *sýmbolon* no se queda en esa expresión de la juntura, la soldadura o la articulación, ni siquiera en el mantenerse-junto que es un *convenio* de dos cosas. En la economía interna del curso en el que encontramos el texto que se ha comentado, todo esto aparece en función de cierto trazado más o menos definido de una distinción entre el «animal» y el «hombre», la cual está, a su vez, en función de explicitar el término «mundo» que Heidegger trata de elevar a «concepto» (en el sentido, como ya se ha comentado, de *indicación formal*); esa distinción tiene, por consiguiente, un papel heurístico o expositivo de cuestiones como las que se han comentado (o así se lo está leyendo aquí), luego, esa comparación no constituye el tema, sino, por así decir, la excusa para llegar al tema²⁷. Pues bien, en este contexto, a propósito del «suceder símbolo» se hace notar lo siguiente:

Tal suceder falta en el animal, que sin embargo produce sonidos. Estos sonidos designan algo, como decimos, dan noticia de algo, y sin embargo las emisiones no son palabras, no tienen significado, no pueden dar a significar nada. Eso sólo lo posibilita la génesis del símbolo, todo el suceder en el que sucede de entrada un mantener junto, un *mantenerse junto el hombre con algo*, de tal modo que el hombre, con aquello con lo que se mantiene junto, puede convenir en el modo del mentar. El hombre se mantiene junto con otra cosa, y concretamente conforme a su esencia [su tener lugar], en tanto que se comporta respecto de otro ente y con base en este comportamiento respecto de otra cosa puede mentar esto otro en cuanto tal.²⁸

²⁷ Esto no quiere decir que no haya *el* tema del *animal*, o que no se lo pueda leer en Heidegger; véase: Rodríguez, F.: *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2015; y en concreto, véase el cuarto canto: «Canto del perro», 251-300, especialmente el apartado «2.3. Y sin embargo, no: los perros no existen (Heidegger / *The Lord of the Ring*)», 266-274.

²⁸ Ibid., 446, trad. 368-369. Cabría hacer un trabajo interpretativo, que aquí no se va a hacer por las razones que ya se explicitaron en la Introducción, que consistiría en ver cómo en el tomo 85 de la *Gesamtausgabe* (*Vom Wesen der Sprache*), esta discusión se lleva de la mano de Herder, y en confrontación con las reflexiones sobre el lenguaje de Leibniz, Hamann, Grimm o von Humboldt.

Con esto se pone de manifiesto que el «suceder símbolo» es otro modo de mencionar no solo el aspecto diferenciado del *discurso*, sino el que el Dasein consista en un siempre ya encontrarse afectivamente (receptivo de lo que ocurra a su alrededor en sentido amplísimo), comprendiendo y *discurriendo* (articulando esa comprensión en su ya encontrarse afectivo); por tanto, es un modo de referirse a que haya *encontrarse* (*Befindlichkeit*), *entender o comprender* (*Verstehen*) y *habla o discurso* (*Rede*) del Dasein. Pues nótese que Heidegger no solo menciona el que haya dos cosas –como ocurría en el ejemplo del anillo dividido y los hijos de los padres de tal modo hermanados–, sino el que ocurra de entrada ese *mantenerse junto el hombre con algo*. Lo mantenido junto no es, por ejemplo, este ordenador con la articulación sonora de los fonemas implicados en la mención de «ordenador», sino este ordenador conmigo (que tiene que poder ser cualquiera). ¿Qué se está encontrando aquí? ¿No se está tematizando justamente eso por lo que antes preguntábamos, el que *nos refiramos a las cosas* también encontrado en la lingüística, pero como el problema de lo «extralingüístico»?

Recordemos ahora cómo la lingüística tenía que mencionar dos ámbitos para su propia fundamentación, a saber, para *delimitarse* tenía que decir qué le pertenecía y qué no; a eso que no le pertenecía se lo llamaba «extralingüístico» (e implícitamente, siempre quedó como el continuo ilimitado del que siempre se partía, ya fuese en dirección al significado o en dirección al significante). Esto sucedía para la lingüística en coherencia con que tuviese que echar mano del término *estructura*, el cual le servía para identificar el carácter de lo que sí le pertenecía. Lo «extralingüístico» era lo que no dependía de identificar esa *estructura* y, por ello, este término terminaba más marcado que en el contexto del que lo tomamos (el formalismo matemático, donde no hace falta definir nada «extramatemático»). Pero en la marcha misma de aquel análisis de la constitución de los conceptos de la lingüística veíamos que lo *estructural* lo era solamente en la medida en que se realizaba en ciertos «reales», por consiguiente, terminaba resultando que la distinción entre lo «lingüístico» y lo «extralingüístico» solo obedecía a cómo había que reconocer lo *lingüístico* mismo, pero no a que, en efecto, hubiera un «extralingüístico» para la lingüística, ni porque la «entidad lingüística» fuese un tipo de entidad reconocible sin todo el aparataje conceptual que la lingüística pone en marcha.

Esto se reconoció como un problema que el lingüista no termina de resolver, pero que tampoco tiene por qué hacerlo, es decir, la lingüística funciona a pesar de ello: las definiciones se sostienen, sus conceptos operan y sus análisis dan resultados. Para quien sí podía ser muy notorio era para nosotros, pues reconocíamos una suerte de salto en este punto. Se reconocía que, a pesar de todo, por este salto había que pasar para que la lingüística fuese sostenible. Sin

embargo, ese salto ponía en cuestión su carácter primario u originario y, sobre todo, marcaba el punto ciego por el cual cuestionar la concepción del lenguaje que se reconocía como la corriente para nosotros.

Pues bien, este salto se aclara en la medida en que lo que Heidegger hace notar con lo que se ha visto aquí es que consiste en que nos encontremos ya siempre comprendiendo las cosas en medio de las cuales nos encontramos afectivamente y con las que estamos articulados de modo que, por ello mismo, podemos *mentar* esto o lo otro, o sea, *discurrir*. Heidegger encuentra esto en el esfuerzo filosófico, como *punto de llegada*, y lo encuentra como «suceder símbolo», o sea, como algo *griego* y por ello, *perdido*, *allanado*, *olvidado*, *oculto*, o sea, solo *fenomenológico*. ¿Eso que se encuentra puede decirse utilizando ahora los conceptos de la lingüística, que si hay *lengua* es porque *se habla*, y que el *hablar* no es sino porque se da (es encontrable, describible o fenomenológica) la *lengua*? A esto se responderá en el capítulo 17.

Heidegger no lo formula de este modo, sino que nos dice que: «Lo que, de modo totalmente oscuro y casual y sin ninguna explicación, *Aristóteles* ve con una mirada genial bajo el título de σύμβολον no es otra cosa que lo que nosotros llamamos hoy la *transcendencia*»²⁹; la noción de *transcendencia* es lo que significa (enseguida me detendré en ello) el que *estemos ya siempre referidos a las cosas*. Por consiguiente, por *transcendencia* se está entendiendo lo que acabamos de expresar como el salto no tematizado por la lingüística y que al tematizarlo pone en cuestión su carácter originario; pero que, en la medida en que, para esa tematización, se echa mano de ella, se muestra que tampoco hay otra cosa en la que luego instalarse. De nuevo, Heidegger no lo expresa así, pero sí dice que: «Sólo hay lenguaje [*Sprache*] en un ente que, conforme a su esencia, *transciende*»³⁰.

Ahora bien, insisto de nuevo, esa *transcendencia* no es, como sí era el «suceder símbolo» en *Aristóteles*, nuestro punto de partida, sino el de llegada, lo que solo se logra mediante el análisis fenomenológico hermenéutico. Si bien en este texto, todavía *Sprache* significa, sin más, «lenguaje», es a partir de esta conexión con «transcendencia» cuando va a empezar a operarse la dilatación del término. No puedo desarrollar toda la problemática de la *transcendencia*, pero, dado que *lo implicado* en ello es lo que, a mi juicio, el término *Sprache* va a expresar en los textos de UzS, no me queda más remedio que abordar un *excursus* por la *transcendencia del Dasein*³¹.

²⁹ Ibid., 447, trad. 369.

³⁰ Ídem.

³¹ Me moveré especialmente en los párrafos 11, 12 y 13 del curso *Principios metafísicos de la lógica*, GA 26, MAL, 203-284; y el texto *De la esencia del fundamento* en GA 9, Wm, 123-175. Tanto en uno como en otro texto, la dirección o la intención es la pregunta por el fundamento

15.3. *Transcendencia y Sprache*

La palabra «transcendencia», en su uso ordinario, como se sabe, y junto a significar «importante», «relevante», etc., refiere al «ir más allá de esto o aquello», a algo así como «pasar al otro lado», tal que «transcendente» es aquello hacia donde «se pasa», o sea, eso que para acceder requiere de un «paso al otro lado»; y, así, a «lo que trasciende», lo que realiza ese paso. Este uso lo encontramos cuando decimos, por ejemplo, que un novelista quiere «transcender», o que «ser padre» es algo «transcendental»; el novelista pretende «pasar al otro lado» no solo por cuanto su obra llegue a ser importante e imprescindible, así como «clásica», sino porque, para entenderlo, haya que acompañarlo en ese «ir más allá»; por su parte, «ser padre» no solo es (o puede ser) importante para alguien, sino que supone irremediabilmente «pasar al otro lado», «ir más allá de quien no es padre», y en este sentido «trasciende» tal que el hijo es «transcendente»: requiere ese paso para acceder a ello, digamos, a tener un hijo; pero también por aquello de que «se trasciende» en los hijos.

Por otro lado, el significado filosófico, esto es, el que el discurso metafísico moderno (digamos, pre-kantiano) terminó por acuñar (pero que se heredó del Helenismo y el Medievo) es el de la oposición o diferencia a lo inmanente y a lo contingente. Heidegger nos comenta que esto lleva a asumir que el sujeto es una suerte de cápsula, algo *cerrado* que se mueve de acá para allá, o sea, pasando una frontera, por un lado, y, por otro, el de entender algo así como planos, uno en el que nos encontramos en pie de igualdad, que sería el de lo contingente y lo inmanente, frente a otro que quedaría por encima, el de lo transcendente. Así, por ejemplo, el desarrollo sistemático de esta segunda cuestión lleva a colocar el concepto de «transcendencia» del lado de lo incondicionado frente al plano de lo condicionado en el que nos moveríamos³², etc. Ahora bien, justamente esta idea heredada es la que también justifica la interpretación heideggeriana (esta ya sí

que, como se sabe, es otro modo de plantear la *Seinsfrage*. Esto ha sido trabajado extensamente por la crítica heideggeriana y uno no tiene mucho que añadir. Me dirijo a estos textos solamente por la claridad en el planteamiento de la cuestión que ahora interesa, cuestión que en estos mismos textos vuelve a estar referida a SZ, especialmente al parágrafo 69, «La temporalidad del estar-en-el-mundo y el problema de la transcendencia del mundo». Cf. Vigo, A.: «Verdad, libertad y transcendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930», en Brickley, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, cit., 143-190.

³² El trabajo de Kant tiene que ver, entre otras cosas, con enfrentarse a esta concepción y, quizá, la prueba más fehaciente de que ese trabajo se llevó acabo con cierto éxito sea que para el Idealismo, el *sujeto*, lo que antes de Kant no podía sino caer del lado de lo condicionado, terminó por ser (al menos en algún desarrollo sistemático de ese proyecto) lo incondicionado mismo. Por cierto, podría interpretarse que es de aquí de donde proviene la extensa dedicación del siglo XX a dicha noción, aunque en muchos casos, quizá, obviando demasiado este anclaje.

incipientemente fenomenológica) de que la *transcendencia* acontece como constitutiva del ente que en cada caso somos.

En efecto, es el «sujeto» o, con Heidegger, el ente que en cada caso somos, en cuanto tal, el que ya siempre *transciende*, de modo que «ser sujeto quiere decir transcender»³³. Este primer apunte fenoménico se sustenta en que la *possibilitas* del Dasein es la de, en cada caso, haber pasado siempre ya al otro lado, ir más allá de lo ente en general. De ahí que Heidegger pueda afirmar que «el Dasein no existe y luego, en algunas ocasiones, efectúa una superación [*Überschritt*, un «sobrepaso»], sino [que] existir significa originariamente superar»³⁴. «Superar», *transcender*, es lo que significa Dasein, de tal modo que es la *transcendencia* lo que caracteriza, lo que define su comportarse con respecto del ente en general. Esta averiguación da paso a la siguiente, a saber, que no hay «límite» o «frontera» concreta que superar, sino que lo superado ya siempre en cada caso es el ente mismo, las cosas (entre los cuales se cuenta el Dasein fáctico, o sea, el concreto «yo» y «tú»³⁵) tal que con ello encontramos que la mostración de esta y aquella otra cosa no es sino porque hay *transcendencia*, esto es, Dasein: «La transcendencia que ha saltado previamente hasta el ente es lo que hace posible que este, hasta que previamente se ha saltado, se *contraponga* como ente al Dasein y sea aprehendido como contrapuesto»³⁶.

De esta constatación se sigue todavía lo siguiente. Dado que el ente mismo es lo superado, ello no puede ser el «adónde» de ese *sobrepaso*, de ese «ir más allá»; luego, entonces, no hay como tal ningún «más allá» en tanto que algo del tipo ente, en otras palabras, no se llega a nada «óntico» (ningún *summum ens*) sino al aspecto «no-óntico» de lo «óntico»: «Adónde el sujeto transciende es lo que llamamos *mundo*»³⁷; de ahí que, «designemos el fenómeno fundamental de la transcendencia con la expresión: ser-en-el-mundo»³⁸. *Mundo*, el «adónde» del transcender, o sea, el *Ser-en* del ente que somos, es el aspecto «ontológico» general de las cosas, el «andar aconteciendo» de esta y aquella y aquella otra en general (véase del apartado 1.3 al capítulo 3):

«este mundo» quiere decir: este estado y esta situación de los seres humanos, este modo de su Dasein y, claro está, su comportamiento respecto de los bienes y las

³³ GA 26, MAL., 211, trad. 195.

³⁴ Ídem.

³⁵ «Con otras palabras: el Dasein es en tanto que transciende más allá de la naturaleza, aunque, en tanto que fáctico, permanezca rodeado por ella. En tanto que transciende, es decir, en tanto que libre, el Dasein es algo extraño a la naturaleza». Ibid., 212, trad. 195.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ídem.

³⁸ Ibid., 213, trad. 196.

obras, respecto de la naturaleza y respecto de todo, el modo de valoración de los bienes.³⁹

Es decir, se trata de lo que en nuestra exposición ya ha aparecido como la situación *históricamente* dada, el horizonte, el habérmolas (véase la Primera Parte) en el que nos encontramos, esto es, la concreta trama de *sentido*, o sea, de *significación y comprensibilidad*, en la que, en general, nos vemos envueltos pero que siempre nos queda atrás, «oculta», «olvidada» en nuestro normal trato con las cosas.

Pues bien, este «ir más allá» es justamente lo que quiere decir que *estemos ya siempre referidos a las cosas*, esto es, que *hablemos*, que *seamos un diálogo*. Si fenomenológicamente, *transcendencia* y *Sprache* parecen estar refiriéndose a lo mismo, entonces, *Sprache* ya no significa meramente la concepción corriente de la abstracción de las reglas por las cuales se define un sistema lengua, sino, más bien, el ámbito en el que nos movemos en *articulación* (juntura, soldadura) con las cosas (o con otras palabras: «la casa del ser»). De ahí que Heidegger, unos años más tarde, diga ya sin rodeos, que «sólo donde hay *Sprache* hay mundo»⁴⁰.

Dicho esto, volvamos sobre el salto que se identificó en la necesidad de la lingüística de asumir la noción de «extralingüístico» (aunque fuese implícitamente) para luego constatar (aunque sea, también, implícitamente) que desde la lingüística no hay nada pensable por fuera de la *lengua* (con todas las discusiones que, internamente, esto genera). Hay que reparar ahora en que, con *Sprache* no nos referimos a que algo así como que la caída de una piedra sea *lengua*⁴¹, sino a que si es siquiera pensable la piedra *como* «piedra», la caída *como* «caída», por no hablar de las fórmulas a través de las cuales se explica la *relación* entre ambas (esto es, se dan enunciados válidos sobre eso mismo, por tanto, hay *conocimiento* de ello, etc.), es porque todo ello lo es en la medida en que hay *lengua* y, por consiguiente, *habla*. Por consiguiente, estamos encontrando que *Sprache* refiere a la *articulación* en general.

Ahora bien, es evidente que los conceptos lingüísticos de *lengua* y *habla* han tenido que sufrir cierta dilatación para que los hayamos usado en la frase anterior. Sin embargo, esa misma dilatación no procede sino de la definición que la lingüística tuvo que darles para que su uso fuese efectivo en su normal proceder científico, a saber, que *lengua* es el objeto de investigación definido como sistema (de signos, o sea, *estructura*) a través de los hechos de *habla* y del que cabe una

³⁹ Ibid., 222, trad. 203.

⁴⁰ GA 4, EHD, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 38, trad., 42. César Moreno Márquez incluiría en la noción «*Sprache*» tanto a la pintura como a la fotografía, cf. «Logos / Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil», en *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, N.º 11, 2012, 27-55.

⁴¹ No se trata de ningún de panlingüismo u holismo epistemológico, como afirma Lafont.

teoría que lo explicita: una *gramática*, tal que es en el *habla* mismo donde se realiza, es decir, que el concepto *habla* indica la *realización* de la *lengua* (sobre esto volveré en el capítulo 17) y da la *materia* de estudio al lingüista.

Después de haber visto que el punto de vista de la lingüística y la concepción del lenguaje como herramienta que se desprende de ella es lo evidente (aquello con lo que no podemos dejar de contar), los términos *lengua* y *habla* nos están sirviendo ahora para aclarar lo que significa el término *Sprache* en Heidegger y cómo, de todas formas, el uso heideggeriano del término no puede obviar el uso de los conceptos lingüísticos. El que la lingüística tenga este doble lugar es lo que definiendo que significan, en último término, las expresiones de carácter negativo para describir el fenómeno de la *lengua moderna*. Como se ha ido viendo y como se acaba de exponer, ese carácter negativo viene exigido por la cosa misma. Así, el que haya *devastación* de *die Sprache*, quiere decir que el discurso válido para hablar de ello *oblitara* su comprensión y, al mismo tiempo, solo mediante el reconocimiento de que esto es así, los conceptos fundamentales de ese discurso se «liberan», esto es, hay posibilidad de pensar la *esencia* (el tener lugar) de *die Sprache*.

Por otro lado, nótese que se dijo que el *hótan génetai symbolon* es lo para nosotros irremediablemente perdido. Nuestro punto de partida no es el que haya un mantenerse-junto de dos «elementos» por *convenio*, sino la arbitrariedad y diferenciación que define a los signos lingüísticos en los que ya siempre nos movemos. El hecho de que, con vistas a comprender en qué consiste ese signo lingüístico nos veamos conducidos por la averiguación a lo que para el griego era punto de partida, muestra, de nuevo, que lo irremediablemente perdido es lo griego.

La razón por la cual insisto en emplear la palabra «pérdida» es que la *comprensión* ha aparecido en la medida en que «se rompe aquello mismo que se trata de comprender»⁴², es decir, se nos hunde el suelo bajo nuestros pies. Por eso, esto solo comparece con el discurso filosófico, es decir, con el trabajo fenomenológico-hermenéutico, pero no con la fundación de ningún nuevo lugar.

De hecho, a lo que ha llegado el análisis es a que en *Sprache (lengua-habla)* puede aún mostrarse un *resto* de algo que cuando tenía lugar era en Grecia (la irreductibilidad, el contenido al que de antemano se está vinculado, etc.). Ese *resto* refiere a lo que Heidegger llama *mundo*. Sin embargo, *mundo* tampoco menciona ningún nuevo lugar, una suerte de *fundación* de nuevos contenidos,

⁴² Evidentemente, esta forma de hablar es huidiza. No parece haber otra, aunque cabe matizar que lo que se rompe o con lo que se rompe es con el modo de proceder del lingüista, pero sin que eso signifique que aparezcan otros conceptos que los que él mismo usa. Como mucho aparecen expresiones huidizas (*son del silencio*, *di-ferencia*, *pliegue*, *entre*, etc.) para desestabilizar esos conceptos, pero no nuevas *reglas de construcción de figura*.

sino el *tener lugar*, el *existir*, del ente que en cada caso somos. A mi juicio, esto está confirmado textualmente en Heidegger cuando este explicita que *trascendencia* es lo mismo que *libertad*, de tal modo que es justamente eso, la *libertad* del Dasein, lo que «se abre» (lo que hay, lo que *es*, lo que *se da*) en la medida en que «se abre» (hay, *es*, *se da*) *mundo*:

El mundo, como hacia lo que el Dasein trasciende, está determinado por el por mor de (*Umwillen*).

Pero un por mor de sólo es posible por razones esenciales allí donde hay voluntad (*Willen*). En la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo debe estar también originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del Dasein, es decir, a la libertad o surgir de ella. Sólo donde hay libertad, hay por mor de, y sólo allí hay mundo. Dicho brevemente: la trascendencia del Dasein y la libertad son idénticas! La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende.⁴³

Si 1) *trascendencia* es el nombre que hoy tenemos para (lo que queda de) *sýmbolon*, 2) solo un ente que *trasciende* «tiene» (o: *está*, *se encuentra ya siempre*, *habita en*) *Sprache*, 3) solo donde *hay Sprache* hay mundo y 4) *mundo*, en la medida en que está determinado por el *por-mor-de*, solo lo hay donde hay *libertad*; entonces parece que hay un nexo entre *libertad* y *Sprache* que se desprende de que el «suceder símbolo» haya quedado atrás, allanado. Atendamos ahora a esto.

15.4. A propósito de la noción de *libertad*: la ampliación semántica del término *die Sprache* y el resultado *del allanamiento del sýmbolon*

Al comienzo de este capítulo se anunció que el término *Sprache* terminaría aglutinando lo que en SZ es descrito como *el encontrarse (die Befindlichkeit)*, *el entender o comprender (das Verstehen)* y *el habla o discurso (die Rede)* del Dasein. Algo de esto ya apareció insinuado en el comienzo del apartado 15.2.2. En la medida en que ahora vamos a tratar de recorrer brevemente la vinculación que se ha encontrado entre *Sprache* y *libertad* –*trascendencia mediante*–, saldrá a la luz lo que significa esa «aglutinación» que amplía la semántica de *Sprache*, ya que «libertad» es un modo de mencionar el modo de ser del Dasein, el mismo que se describe al atender a los tres momentos antes mencionados en la analítica existencial de SZ. Para ilustrar qué se está entendiendo por *libertad*

⁴³ GA 26, MAL, 238, trad. 216-217.

vamos a volver sobre algo que ya ha aparecido en varias ocasiones en esta exposición pero que ahora podrá relacionarse estrechamente con *die Sprache*.

Se dijo en varios momentos (véase la Primera Parte) que el andar con las cosas, el tener que habérselas con ellas, en la Modernidad, tenía la peculiaridad de referir primero a nosotros mismos y, luego, en función de ello (de lo que «quisiéramos») a las cosas. Una forma muy corriente de entender esto es pensar que los fines siempre son de cada cual y, por tanto, que nuestro trato con las cosas está siempre en función de nuestros intereses, de donde ya concluimos que el conocimiento de las cosas no da fines, sino que permite llevarlos a cabo, esto es, proporciona los *cálculos*, los medios para implementar estrategias, etc. Cabía, entonces, afinar un poco más en la descripción de esta situación atendiendo a que el «andar con las cosas» no es algo que sin más esté ahí disponible, digamos, entre otras cosas, o sea, como si eso de «andar con...» (o el *trato con*) fuese un ente ahí subsistente, sino que es una manera de referirnos al modo como en general *somos*. De esto se sigue que nuestro modo de ser, como insiste Heidegger en SZ, sea *tener que ser*, y que ese *tener que ser* sea además y siempre *comprensión de ser*, por tanto, *interpretación* (fenomenología-hermenéutica) del ser-esto de esto y el ser-aquello de aquello. Por consiguiente, no es tanto una cuestión de si tengo o no tengo «interés» o «apetencia», como de que, en cualquier caso, no me queda más remedio que *habérmelas con las cosas*. Que «no quede más remedio» quiere decir que *consistimos en* esto, que esto es *lo que hay*.

Por su parte, todo habérselas con esto o aquello, en la medida en que consiste en una *comprensión de ser*, es siempre «con vistas a algo» o, dicho de otro modo, las cosas comparecen *como* «para qué». Dado que «soy yo» (que tiene que poder ser cualquiera) el que en cada caso se las tiene que haber con las cosas, tal que es en ese *tener que habérselas* en lo que «me juego» mi «en qué consisto», mi «ser», entonces, el «para qué», digamos, último, del *como* comparecen las cosas es mi «mí mismo» (que tiene que poder ser cualquiera). Por consiguiente, las cosas comparecen *por mor de* «mí», *por mor del Dasein*. La trama de sentido donde *tenía sentido* el ser-cosa de cada cosa es lo que justo antes se mencionó, con Heidegger (y así ha ido apareciendo en esta exposición), como *mundo*, y parece que efectivamente el *mundo*, por lo que acabamos de decir, está caracterizado por ese *por mor de*.

Antes de continuar por aquí, atendamos todavía al hecho de que el *por mor de* refiere al «amor» de alguien, esto es, a su *voluntad*. En la medida en que este *por mor de* no es meramente una manera de actuar en esta o aquella ocasión, sino el modo como se *comprende* el «para qué» de las cosas, o sea, su *tener lugar*, se sigue que el *por mor de* es el modo como el Dasein *comprende ser*. Si al *por mor de* es a lo que Heidegger llama «libertad», entonces, podemos decir que la

libertad es el modo originario de nuestra comprensión y, por lo tanto, que la libertad ni se tiene ni se conquista, sino que, en todo caso, nos tiene ella a nosotros, nos encontramos ya siempre en ella: «La libertad se da a entender [*verstehen*: comprender], ella es el entender originario, es decir, el proyecto originario de lo que ella misma puede hacer posible»⁴⁴; igual, por cierto, que tampoco «tenemos» *die Sprache*, sino que ello nos tiene a nosotros.

Pues bien, en otros momentos de la exposición se ha concluido, a partir de aquí, que esto supone que no hay ningún contenido de antemano vinculante, es decir, que no aparecen las cosas tal que ellas mismas reclamen, desde alguna opacidad que hubiera que desentrañar⁴⁵, una dependencia a ellas, sino que las cosas aparecen *por mor de* «mí» (cualquiera), esto es, de mi *proyecto*, del ser *proyecto* (arrojado, o sea, que *tiene que ser*) del Dasein, de tal modo que el vínculo no es a irreductibilidad alguna *en* (el contenido de) las cosas, sino a que todas no son sino mi (de cualquiera) en cada caso *proyecto de ser*. De ahí que no haya un *uso* previamente establecido de cosa alguna, ni siquiera en la medida en que, en tanto que siempre *producto*, todas las cosas se hacen «con vistas a» (o sea, siempre ya desde el mismo *por mor de*) algo determinado. Por ejemplo, un smartphone es *para* llamar, utilizar aplicaciones, etc., sin embargo, «yo» lo *uso* (me *comporto* con respecto a él tal que comparece) *como*, «en tanto que» – piénsese en la *apophánsis*– pisa papeles o para sostener un libro abierto por una página. El que ello sea así es lo que significa que nos encontramos en libertad, es decir, que la cuestión no es si nos plegamos a las cosas, sino si, reconociéndonos (reconociendo nuestro modo de ser, a saber, el que estemos en libertad), *comprendemos* las cosas.

Quizá podría formularse lo mismo diciendo que, en cierto modo, *plegamos* las cosas a nosotros. Esta formulación es, sin embargo, confusa, pues no se trata de que haya como tal las cosas y «yo» o «nosotros»; más bien, se trata de que, en general, lo que hay es siempre ya el *proyecto de ser* según el cual comparecen estas o aquellas cosas en nuestro normal trato con ellas. Solo en este sentido podemos decir, *plegamos* las cosas a nosotros. Esto no quiere decir que no tengamos que *atenernos* a ellas (a cómo aparecen) sino que el fundamento de ese *aparecer* no está en el contenido de las cosas, sino en lo que más arriba se ha llamado la *transcendencia del Dasein*. Esto, ciertamente, no implica que podamos saltar por encima de las delimitaciones físico-matemáticas, sino que toda delimitación es *físico-matemática* y, en ese sentido, *manipulable*, es decir, *fundada* en esa *transcendencia*.

⁴⁴ Ibid., 247, trad. 224.

⁴⁵ Esta *opacidad* va a volver a aparecer en el capítulo 16 a colación de la noción de *tierra* a propósito de la *obra de arte*; allí se volverán a dar razones de lo que se está diciendo aquí.

Además, de lo anterior se constata que para describir esto que se acaba de poner de manifiesto aquí, lo primero que hay que reconocer es que la cosa, su contenido, no es lo que me vincula, sino que mi vínculo es siempre ya «conmigo mismo» (que tiene que poder ser cualquiera), esto es, con el que seamos *proyecto* (arrojado, o sea, *teniendo que ser*), por tanto, con la *transcendencia del Dasein*, con el *por mor de*. Y si este *por mor de* es lo que caracteriza primariamente al mundo es, entonces, al mundo a lo que nos *vinculamos*:

La libertad hace al Dasein, en el fundamento de su esencia, vinculable consigo mismo; con mayor precisión: le da a sí mismo la posibilidad del vínculo. El todo del vínculo que se encuentra en el *por mor de* es el mundo. De acuerdo con este vínculo, el Dasein se vincula a un poder ser respecto de sí mismo en tanto que un poder-ser-con otros en el poder-ser en medio de lo subsistente. La mismidad es la libre vinculabilidad para consigo mismo y respecto de sí mismo.⁴⁶

De aquí que Heidegger continúe diciendo que el Dasein es proyecto de mundo en la medida en que es libre, y que ese proyectarse lo mantiene a sí mismo en ese proyecto de manera que, por así decir, *se detiene libremente en ese vínculo concreto* –el Dasein usa «ahora» el smartphone *de* pisapapeles, «ahora» *como* «separador» para que un libro se mantenga abierto en una página, «ahora» *para* llamar, «ahora» *en tanto que* «cosa» de escritura mecanografiada e instantánea, etcétera–. En otras palabras, que el proyecto: «coloca al Dasein en todas sus dimensiones de transcendencia, en un posible espacio de juego de la elección»⁴⁷. O todavía de otro modo: por lo mismo por lo que no estamos vinculados de antemano a ningún contenido, tenemos la posibilidad de vínculo a nuestro, en cada caso, *proyecto de ser*:

Este vínculo se contrapone a la libertad misma. El mundo es mantenido en la libertad contra la libertad misma. El mundo es el *libre contra-apoyo* del *por mor de* qué del Dasein. Por consiguiente, el propio ser-en-el-mundo no es más que la libertad (...).⁴⁸

Pues bien, con todo lo que se ha expuesto, puede ahora decirse claramente que solo porque la situación histórica en la que ocurría el «suceder símbolo» (la griega) queda atrás y ese «suceder símbolo» se ha perdido, etc., lo que ahora tenemos es mundo como «la totalidad de las posibilidades intrínsecas esenciales [del tener lugar] del Dasein»⁴⁹, algo que «excede todo lo ente efectivo»⁵⁰ y que, por tanto, no es ente alguno, ninguna cosa. Si lo que hay es esa «totalidad de

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ibid., 248, trad. 224.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Ídem.

posibilidades», entonces, no hay ningún contenido al que estemos vinculados de antemano o como ya se ha dicho reiteradas veces, nos encontremos en *nihilidad*.

Por contrapartida, a cambio de *nada*, de encontrarnos en *nihilidad*, nos desvelamos como *sobreabundantes* «es decir, [que el Dasein es] determinado mediante una insaciabilidad primaria respecto de todos los entes»⁵¹, los cuales quedan como *posibilidades*, como todo aquello que puede acontecer. Pues bien, estas *posibilidades*, esta *sobreabundancia* que se desvela como el modo de ser del Dasein, es lo que en SZ se analizó con la división tripartita antes mencionada y que, en la medida en que lo que hasta aquí se ha dicho constituye la puesta de manifiesto de la *libertad* y, por tanto, de la *transcendencia*, todo ello es lo que tiene que estar implicado en la noción de *die Sprache* que Heidegger va a pretender pensar a continuación de los textos en los que nos hemos estado moviendo y donde, todavía, la mejor traducción(-interpretación) del término *Sprache* es «lenguaje».

La *esencia*, el *tener lugar*, de *die Sprache*, será este habernos siempre ya encontrados situados afectivamente para con las cosas tal que siempre ya las hemos comprendido y de manera que ello es susceptible de una articulación significativa. Todavía hay que retomar el asunto de que *nos refiramos a las cosas*, pero, por de pronto, con lo dicho, se aprecia que no se trata de que haya *algo* «externo» a nosotros con lo que luego, como dos cosas, nos relacionamos, sino que somos el que haya ya ese *mantenerse junto el hombre con algo*, con lo ente en general; y a esto lo llamamos *Sprache*, *lengua-habla*.

Recuérdese, la lingüística daba un salto al fundamentarse a partir del establecimiento de lo «extralingüístico», sin que ello supusiera ningún perjuicio para su funcionamiento como ciencia y sin que ello tuviese que ser asunto del lingüista. Lo que sí ha resultado es ser asunto del filósofo y, por tanto, que es con la lingüística, desde ella y, por así decir, a pesar de ella, como esta cuestión llega a aclararse.

15.5. *Sprache*, temporalidad e historia

La cita en la que nos hemos apoyado para conectar toda la problemática de la *transcendencia*⁵² (el término con el cual, según Heidegger, nombramos ahora lo que Aristóteles llamaba *symbolon*) con el uso de *die Sprache* que estamos aclarando como punto de llegada del recorrido heideggeriano y de este trabajo, pertenecía al texto *Hölderlin y la esencia de la poesía*. La cita completa es:

⁵¹ Ibid., 248, trad. 225.

⁵² A saber: el *mundo* y con ello la *libertad*, el *por mor de*.

El lenguaje [*die Sprache*] no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura [o: la patencia, *Offenheit*] de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario. Es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede *ser* histórico. El lenguaje no es una herramienta de que se pueda disponer, sino ese *Ereignis*⁵³ que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre.⁵⁴

¿Qué significa la conexión ahora establecida entre *Sprache* e historia (*Geschichte*), en sentido fuerte? Para dar sentido a esa conexión hay que continuar el *excursus*, aunque sea brevemente, a través de un aspecto más que pertenece a la analítica existencial de SZ y que vuelve a aparecer en el curso sobre Leibniz, a saber, que «la posibilidad intrínseca de la transcendencia, afirmo [afirma Heidegger], es el tiempo como temporalidad!»⁵⁵. Recuérdese que ya se hizo notar en esta exposición que el surgimiento de la dimensión morfemática que las gramáticas llaman «tiempo» está relacionado con el *olvido* (la pérdida) de lo que el trabajo de Heidegger (sobre Aristóteles principalmente) lograba mostrar que era el fenómeno del *tiempo* en la situación griega. Este trabajo lo leo en clave de *ruptura*⁵⁶, o sea, interpreto que, siendo «tiempo» lo todavía no

⁵³ Más arriba se comentó que no es el caso que nos encontremos por un lado «nosotros» y luego «las cosas», como si fueran, a su vez, dos cosas, sino que, lo que hay es el encontrarse ya *referidos a* esto o aquello, etc. Ciertamente, a esto lo llamamos *proyecto*, y esto ha terminado conectado con *die Sprache*. Pues bien, ahora, *Ereignis* aparece como un recurso descriptivo para decir el *tener lugar* en general de esto mismo. Sobre ello habrá que volver todavía, aunque brevemente, y algo más aparecerá en nota más adelante cuando la exposición recale en el problema del «concepto hermenéutico» que se quedó sin tratar en el capítulo anterior.

⁵⁴ GA 4, EHD, 38, trad. 42.

⁵⁵ GA 26, MAL, 252, trad. 228.

⁵⁶ Si bien hay un matiz «negativo» en este uso y, ciertamente, tiene que haberlo en la medida en que se trata de la *finitud*, por tanto, en el esclarecimiento de un *límite*, una *delimitación*, etc., a mi juicio, esto no discute la interpretación ya asentada de que «Heidegger ha llevado a cabo una lectura positiva de la finitud. La idea heideggeriana de “*proyecto arrojado*” (*geworfene Entwurf*) es la perfecta expresión de esa finitud positiva»; Rodríguez, R.: *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., 35. La *ruptura* que he querido señalar, que es, en cierto modo, la misma que he querido señalar para los presupuestos de la lingüística, no pretende ser, por así decir, «improductiva» o meramente «destructiva» y «negativa». Más bien, al contrario, el que se trate de *ruptura* conlleva, por así decir, que algo está por venir; y ello sin pretender que en esta constatación haya o no (o se defienda o se proclama) una esperanza (o cosa por el estilo). Que haya algo *por venir* es simplemente la constatación de que hacer el esfuerzo por conquistar la *ruptura*, la *bisagra*, el *pliegue*, la *distancia*, etc., supone que, por la marcha interna de ese esfuerzo (no porque alguien tenga unas u otras intenciones al hacerlo, es decir, independientemente de intenciones algunas), aquello con lo que se *rompe* (si definitivamente se *rompe*) quedará atrás y *vendrá* otra cosa. Podemos presuponer que apostar por el ejercicio de *ruptura*, de *fenomenología*, es más «rentable» que apostar por huir hacia adelante ante el encuentro de los problemas de comprensión que se han ido señalando por cuanto sabemos que *huir hacia adelante* no supone el ejercicio de *comprensión* que precisamente se ha acusado como carente en nuestros días. En cualquier caso, si lo que se está haciendo es *fenomenología*, lo que

cuestionado en la primera parte de SZ, a la vez, y precisamente por eso, el *sentido* siempre ya operante en aquellos análisis solo se comprende como *tiempo*⁵⁷. Pues en ellos se muestra que no se trata de que el ente que en cada caso somos sea *en* el tiempo, sino que es *temporal*, de manera que *tiempo* es lo que en todo momento queda necesariamente atrás. En el trabajo de Heidegger, esta averiguación, como se sabe, va pareja de un trabajo de deconstrucción sobre el concepto corriente de tiempo, es decir, sobre cómo el normal trato con el tiempo lo entiende como un continuo ilimitado (una sucesión de «ahoras» hacia adelante y hacia atrás), dicho de otro modo, supone una «destrucción fenomenológica» del «ahora» como base de la comprensión del concepto de tiempo⁵⁸.

Es desde los resultados de aquella destrucción⁵⁹ desde donde cabe sostener la lectura en clave de *ruptura* y, por tanto, que lo que ocurre entre la primera y la segunda sección de SZ es una *ruptura*, es decir, la puesta en primer plano de una *distancia*, del quedarnos sin suelo que pisar, precisamente porque ese suelo aparece como algo secundario, como un *Abgrund*. La *temporalidad*, entonces, puede leerse no como un nuevo concepto en el que instalarse, sino como la imposibilidad de mantenernos, por así decir, cómodamente instalados en el normal trato *moderno* con el tiempo. Esta lectura tiene un aspecto ciertamente crítico con respecto a Heidegger por cuanto él sí pretende que su análisis redunde en una nueva concepción del tiempo. Sin embargo, los motivos para mantener este punto crítico están tanto en que el *fracaso* de SZ está siendo interpretado como serio fracaso –o sea, *fracaso encontrado*, *exigido*, por la cosa misma (no por negligencia o falta de preparación de Heidegger o cualquier otro), lo cual va parejo a que Heidegger no lograra escribir la prometida tercera sección de la primera parte–, como que luego, el resto de su trabajo insista, por otras vías y con otros interpretandos, en esa *ruptura* y que lo «nuevo», lo «por venir», lo «por fundar», tenga siempre más que ver con una apuesta que con algo que también sea fenomenológico. Estas apuestas por el llegar de algo nuevo, a mi juicio, suelen ir *contra* la fuerza filosófica del resto su obra, la cual desvela, quizá como ninguna, el hecho de que nos encontremos en nihilidad y que, por tanto, es *fenomenología*, *reconocimiento*, lo que nos queda.

Sin embargo, es interesante recuperar ciertos «resultados» del trabajo de deconstrucción; principalmente el de que el tener lugar (el carácter fenoménico) del tiempo sea *extático*. Esto significa que no hay algo así como «el tiempo» como

«esté por venir» no debiera ser el tema, sino tan solo lo que venga, lo que hay y lo que llegue a haber.

⁵⁷ Cf. Martínez Marzoa, F.: «El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea», en Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*, cit, 67-81.

⁵⁸ En el curso de Leibniz aparecen recogidas las cuatro líneas principales de la concepción corriente; GA 26, MAL, 254-255, trad. 230. En el apartado 9.3.2 se vio algo de ello.

⁵⁹ Ibid., 256, trad. 231.

hay el ordenador en el que escribo o el libro que tengo delante, sino que eso de «el tiempo» es siempre en el sentido de un «estar fuera de sí», «estar arrebatado», «estar arrobado». Por consiguiente, que ese sea su carácter implica que «tiempo» es precisamente el *sentido* que articula el que me encuentre «ahora» esto, «luego» lo otro, «antes» aquello, etc. De este carácter, se concluye (con Heidegger), que tenga *carácter de horizonte*. Así, ni pasa, ni está, ni se lo encuentra, sino que es en el *horizonte* en el que en general hay eso de *encontrarse* (uno mismo o con esto o lo otro) y, por tanto, lo que describe su *estar teniendo lugar* es que *haya cosas* (*comprensión y discurso*). Dicho de otro modo, el *tiempo* ni pasa, ni está, ni se encuentra, e, incluso, ni siquiera es, sino que se *temporaliza*, *se hace tiempo*. Este *hacer(se) tiempo* es lo que estaría, entonces, a la base de la *finitud* (o del mismo Dasein), de manera que la averiguación del fenómeno no estaría en ninguna teorización sobre ello, sino en la observación de cómo tiene lugar, *fácticamente*, esa finitud. De lo cual, también se sigue que no hay «el tiempo» y «el Dasein», sino que mentar el *tiempo* es mentar al Dasein mismo, o sea, a su *sentido de ser*.

Recuérdese, para ilustrar esto, que se hizo notar –en el apartado anterior, al ocuparnos brevemente del *por mor de*– que las cosas no tienen un uso fijo, ya dado, preestablecido, digamos, anterior al *por mor de* mismo, sino que es ese *por mor de* el que lo establece; para ejemplificarlo apareció el vocablo «ahora», aunque bien pudieran haber aparecido otros vocablos que los lingüistas califican de «adverbios temporales» como «antes», «luego», «entonces», etc. En otras palabras, se hizo notar que es el propio Dasein quien «ahora» *proyecta* o *usa* el smartphone *como* esto, «ahora» *como* aquello, etc.

Pues bien, eso que de manera corriente se asume como el modo de comprensión del tiempo, el «ahora y ahora y ahora», al ponerse de manifiesto que se trata de un *horizonte*, se ve redirigido hacia su fenomenalidad al constatar que ese «ahora» no es sino cierto *comportarse* del Dasein, una cierta manera de *estar a la expectativa de, retener y tener como presente* esto o lo otro, es decir, un cierto *poder-ser sí mismo*. Esto permite a Heidegger sostener que el Dasein *es* su *temporalidad*, la cual es siempre el *horizonte extático tal que haya las cosas en tanto que lo que hay es finitud* (*límite, ser-esto de esto y ser-aquello de aquello*). Pero esto es tanto como decir que no se establece, con esta descripción, ningún nuevo concepto operante de tiempo, sino que, en la medida en que se lo describe, se está ejerciendo la *sképsis*, la *ab-stancia*, es decir, está uno colocándose en la *distancia*, ejerciendo la *fenomenología-hermenéutica*, *haciéndose transparente para sí mismo*. A mi juicio, lo que sí se ha mostrado es que:

¡No aprendemos a conocer de ninguna manera el tiempo! Lo que aprendemos es sólo el modo de medir el tiempo, las formas fácticamente concretas en las que

tratamos en la práctica, de la mejor manera posible, con el tiempo. Pero el tiempo mismo devela todo Dasein en sí mismo; y, sin embargo, el tiempo sigue siendo, con mucho, muy extraño. Sólo unas pocas veces, tomamos posesión del tiempo, el cual nos posee en sentido metafísico, sólo a veces nos hacemos señores de este poder, que nosotros mismos somos, sólo a veces existimos libremente.⁶⁰

«Sólo a veces» porque, «sólo a veces», nos mantenemos frente a la *nada*⁶¹:

El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. Nada de ente y, sin embargo, algo que hay [*es gibt*]. El *es* [marca del impersonal en alemán] que aquí da este no-ente, él mismo no siendo es, no obstante, la temporalidad que se temporaliza. Y lo que ésta, en tanto que unidad extática, temporaliza es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada, que se temporaliza originariamente, lo que simplemente surge en la temporalización y con ella, lo denominamos, por consiguiente, *nihil originarium*.⁶²

Volviendo sobre el propósito enunciado en 15.1, a saber, poner de manifiesto la dilatación del término *Sprache* en Heidegger, a partir de estos años, nótese que esta «nada», este *mundo*, es precisamente el *allí* en el que nos encontramos, a saber, nuestra *estancia* (*Aufenthalt*)⁶³, el lugar en el que algo se

⁶⁰ Ibid., 257, trad. 232.

⁶¹ Cf. GA 9, Wm, *Was ist Metaphysik?*, 103-122. No voy a desarrollar esta cuestión aquí que nos llevaría demasiado lejos; por ejemplo, a comentar el párrafo 40 de SZ y, con ello, al menos, los capítulos primero y segundo de la segunda sección donde se identifica, en la lectura que estamos haciendo, la *ruptura* de la que hemos hablado con «la *nada* de la angustia» y con el que, de todas maneras, ello sea nuestra posibilidad más propia, irrespectiva, certera e indeterminada, a saber, nuestra *muerte* o cierre de figura como *posibilidad* que es, al mismo tiempo, de toda *imposibilidad*, es decir, la *posibilidad radical*, en tanto que pone en juego una *necesidad*, que tiene que *existir*, a pesar de que su *existencia* comporta el que esta termine. Con ello, Heidegger pone en cuestión la tríada de las categorías de la modalidad kantianas, y de ahí que se lo haya interpretado como una *ruptura*. A mi juicio, y para que se desarrollara este punto, tendría que leerse la conferencia de 1929, que forma, a su vez, tríada (como ya se ha comentado) con *De la esencia del fundamento* y *De la esencia de la verdad*, no solo a colación de SZ, sino también de los textos *Epílogo* e *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*, también en GA 9, Wm, 303-312 y 365-384, respectivamente. Este trazado, además, lo hago después de la lectura del artículo inédito ya citado de Alejandro Vigo a colación de la «negación» como modalidad del juicio, por lo tanto, una lectura completa del problema implicaría, asimismo, el trabajo heideggeriano sobre la noción de «negación» en Hegel que aparece diseminado (pero que es nuclear, entre otras cosas, para entender lo que aquí se está poniendo a la luz a propósito de la pérdida, así como para una posible lectura del «último Dios» que no lo transforme en una suerte de nueva «mitología») en los *Aportes*, *Meditación* y en los cursos y textos sobre Hegel.

⁶² Ibid., 271, trad. 244.

⁶³ Tampoco desarrollaré aquí todo lo que está implicado en esta *estancia* que responde a otro modo de describir la *pérdida*, en este caso, poniendo en juego los recursos retóricos del *nómos*, el *némein* (sinónimos de *lógos* y vocablos que, igual que este, pueden funcionar como léxicamente vacíos para indicar el *vuelco* en el griego arcaico y clásico) y el proyecto *pólis*: «Prescribir se dice en griego νόμος. El νέμειν, no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar [*verfügen*, que habría que leerlo como otra traducción del «suceder símbolo»] al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción [*Fügung*, quizá, de nuevo, *sýmbolon*] es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia [*Aufenthalt*] en la verdad del ser. Esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable [*Haltbaren*]. Y el apoyo [*Halt*] para toda conducta [*Verhalten*, comportarse] lo regala la verdad del ser. En nuestra idioma

mantiene –piénsese en el verbo alemán: *halten*– mientras hay *apertura*, es decir, (trama de) *sentido*, que tanto puede ser nuestra (tranquila) «morada» como «recámara de manipulaciones»:

Sólo porque la lengua [*Sprache*] es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lengua [o: habla, *Sprache*], de tal modo que la *lengua-habla* [*Sprache*] se convierta para ellos en la recámara de sus manipulaciones [*zum Gehäuse ihrer Machenschaften*].⁶⁴

Antes de que Heidegger utilizara estos recursos, el mismo asunto se expresaba como el «ingreso en el mundo»⁶⁵, en esa *nada originaria* que es la *temporalidad* del Dasein *qua transcendencia*, o sea, en tanto que *libre*, y que consiste en el *acontecer*, esto es, en la *historia*⁶⁶. La noción que Heidegger maneja de *historia*, como se sabe, se fundamenta en la *temporalidad*. La *historicidad* del Dasein (como se formula en estos años⁶⁷) refiere al desarrollo de la trama (temporal) del sentido. Por consiguiente, la *historia* no es tanto lo ya pasado, como lo *por-venir*. Así, lo *heredado* de la tradición es lo que está *por-pensar*, *por-ser-recordado* y, por tanto, lo *reservado* para el *futuro*:

Lo por-pensar le da la espalda al hombre. Se retira de él reservándose en relación con él. Pero lo reservado (*Vorenthalten*) nos está ya siempre presentado. Lo que se retira según el modo del reservarse no desaparece. Pero ¿de qué modo podemos saber algo, aunque sea lo más mínimo, de aquello que se retira de esta

«apoyo» significa «protección» [la traducción de esta oración, siendo, quizá, la mejor traducción, la despoja de la fuerza expositiva que tiene en el texto y que conecta con el asunto que se está viendo: »Halt« *bedeutet in unserer Sprache die »Hut«*]. El ser es la protección [*Hut*, piénsese en *Hütten*, cabañas, y en la cita de Hölderlin recogida en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, GA 4, EHD, 35; »*Aber in Hütten wohnt der Mensch...*«] que resguarda [*behütet*] de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje [o: los acoge en la lengua; *in der Sprache behaust*]. Por eso, el lenguaje [o: la lengua] es a un tiempo la casa [*Hause*] del ser y la morada [*Behausung*] del hombre». GA 9, Wm, BH, 361, trad. 294-295.

⁶⁴ Ídem, trad. modificada.

⁶⁵ Por cierto, un ingreso en el que lo que se reconoce es que empieza a operar el concepto corriente de tiempo, aunque ese mismo ingreso solo sea comprensible, es decir, su fenomenalidad no sea sino por la temporalidad, como ya se ha apuntado, la ruptura con ese mismo concepto: «*origo* de la transcendencia es la temporalidad misma, de modo que con la temporalización también tiene ya lugar la transcendencia y, o sea, el ingreso en el mundo. Y sólo con la temporalización de la temporalidad, con que ocurra el ingreso en el mundo, hay tiempo en el sentido corriente, y sólo en tanto que tiene lugar el ingreso en el mundo y, por tanto, se vuelve patente para el Dasein el ser intramundano, hay también ente intratemporal, un ente que corre “en el tiempo”». GA 26, MAL, 272, trad. 244.

⁶⁶ «El ingreso en el mundo no es ningún proceso en lo subsistente, en el sentido de que en él se cambiaría y, en virtud de este cambio, se penetrase. El ingreso de lo subsistente en el mundo es “algo” que acontece con él. El ingreso en el mundo tiene el carácter de lo acontecido, de la historia. El ingreso en el mundo acontece cuando acontece la transcendencia, es decir, cuando el Dasein histórico existe; sólo entonces es un ser-en-el-mundo del Dasein existente». Ibid., 250-251, trad. 227.

⁶⁷ Véase: Jiménez Redondo, M.: «Temporalidad e Historia en “Ser y Tiempo” de Martin Heidegger», en *Lapsus. Revista de psicoanálisis*, Año 3, N.º 5, 1995, 61-74.

manera? ¿Cómo podemos llegar siquiera a nombrarlo? Lo que se retira, rehúsa el advenimiento. Pero... retirarse no es lo mismo que nada. Retirada es aquí reserva y como tal... acaecimiento propio [Ereignis].⁶⁸

Cuando ya no se trata de *historicidad* del Dasein, sino de *historia del ser*, no se abandona esta comprensión, sino que se amplía a la consideración general de las situaciones, de las distintas maneras en que el «ser», el fondo sobre el cual siempre nos encontramos, rehúsa acontecer, o sea, queda atrás, *se olvida*. Por ello, si hay que *decidirse* por la *historia* es porque hay que *recordar* (la palabra que Heidegger rescata de Hölderlin es *Andenken*). Eso que hay que *recordar* es lo no-pensado por pensadores y poetas.

Ahora bien, eso, lo que los pensadores y poetas nos han legado como *porvenir*, está en *textos*. Evidentemente, la noción lingüística de «texto» tiene que emplearse para referirnos tanto a los poemas de Hölderlin como a las obras de Hegel, pero en ninguno de los dos casos se trata de *meros* textos y, para ambos, hay que *ganar* lo que en ellos se juega⁶⁹, es decir, hay que «ir más allá del poema [pero valdría también para la obra de un pensador] como mero texto de lectura disponible. El poema debe transformarse y manifestarse como poesía»⁷⁰. Ahora bien, dado que, de todas formas, los «textos» siempre son secuencias de sintagmas, lo que siempre hay en juego en ello es precisamente una u otra *lengua*⁷¹, o sea, el *decir* de uno u otro *pensar* o *poetizar*⁷², con el cual tenemos que *dialogar*:

Somos *un* diálogo [Gespräch] desde el tiempo en que «el tiempo es». Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, *somos* históricos. Ambas cosas, ser diálogo y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo.⁷³

⁶⁸ GA 7, VA, *Was heißt Denken?*, 134, trad. 99.

⁶⁹ GA 39, HHGR, 14-78. El título de este apartado es «Meditación preparatoria: poesía y *Sprache*»; debe tenerse a la vista la insistencia heideggeriana en la idea de una *preparación* que se encuentra también en la primera *fuga* de los *Aportes*, que se titula *Vorblick* (cf. GA 65, BzPh, 3-103). La orientación del camino que, según Heidegger, se le pide recorrer al lector, estaría en orden de dirigirse al GA 75, ZHG, y concretamente a lo que aparece recogido en «Sobre el proyecto-Empédocles de Hölderlin. [1944]», 331-339, como lo indica en el anexo de GA 66, *Besinnung*, 426-427.

⁷⁰ GA 39, HHGR, 19, trad. 34. En el próximo capítulo se aclarará el término *poema* y *poesía*.

⁷¹ *Lenguas* que, como ya se hizo notar, no son meramente el alemán, o el alemán de tal o cual siglo, sino la *lengua* (o el *habla*) de Hölderlin, de Hegel, de Nietzsche, pero también de Cervantes, Garcilaso, Baudelaire o Joyce.

⁷² «El pensar se refiere al ser en cuanto eso que adviene (l'avenant). En cuanto tal pensar, el pensar está vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser. El ser ya se ha destinado al pensar. El ser es en cuanto destino del pensar. Pero el destino es en sí mismo histórico. Su historia ya ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores». GA 9, Wm, BH, 363, trad. 296.

⁷³ GA 4, EHD, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 37, trad. 44.

15.6. «Somos un signo»

⁷⁴Se acaba de encontrar, después del *excursus*, una conexión entre *olvido*, *historia* y *Sprache*, de manera que el *olvido* no aparece como una deficiencia, sino como una necesidad, como un carácter constitutivo, del *acontecer*. El *olvido* expresa aquello de que «para avanzar, hay que dejar algo atrás»; o en términos heideggerianos, para que haya desocultamiento de lo ente, el ser-ente de ese ente (que es el «lo mismo» de o para cualquier otro) tiene que haber quedado oculto, *olvidado*, *perdido*. Es por ello por lo que la *historia*, lo *acontecido*, en sentido fuerte, siempre es lo *por-venir*, o sea, aquello que *hay que recordar*, a saber, aquello *por-pensar* (piénsese en la conexión semántica que establece Heidegger entre *Denken* y *Andenken* a colación de los comentarios al poema de Hölderlin⁷⁵). También por eso, la *historia*, o sea, lo que hay que *pensar*, «nos mantiene en la esencia» en la medida en que «no lo dejemos salir de la memoria»⁷⁶; a buen recaudo, algo posible, entre otras cosas, gracias a la gramática⁷⁷, o sea, a la lingüística. Ahora bien, «lo que está por-pensar, a pesar de todo, se retira»⁷⁸ y a lo que se retira,

lo que sólo da noticias de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento, a esto sólo podemos corresponder señalándolo [*sich zeigt*] y, con ello, encomendándonos nosotros mismos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento.⁷⁹

Nótese que *zeigen* ya apareció en nota al principio de este capítulo a colación de la cuestión del *signo lingüístico* y de cómo comprenderlo; allí mismo lo leí como sinónimo de *winken* (señalar, hacer o dar señas), verbo que aparecerá más marcadamente en UzS. «Señalar a...» es otro modo de decir «estar referidos a las cosas», esto es, encontrarnos en la *lengua*. De ahí que, de lo que *se retira* solo queda *hablar* (señalar, hacer o dar señas), solo queda, por tanto, la *lengua*.

⁷⁴ Este apartado prepara una confrontación con las anotaciones que se encuentran en el aparatado «El signo (su esencia acontecida-apropiadamente)», en GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 79-96.

⁷⁵ Cf. GA 4, EHD, *Andenken*, 79-151. «En este caso *Andenken* [memoria, recuerdo], sí que sería un pensar en algo [*Andenken*], pero de un tipo tal que piensa en lo que va a venir». Ibid., 84, trad. 93 (modificada); por supuesto, habría mucho que decir sobre ello junto con el curso sobre este poema, GA 52, *HHA*.

⁷⁶ «Lo que nos mantiene [*hält*] en la esencia, nos mantiene sólo mientras nosotros, desde nosotros, mantengamos [*behalten*] lo que nos mantiene. Lo mantenemos si no lo dejamos salir de la memoria [o: el recuerdo, *Gedächtnis*]. La memoria [o: el recuerdo] es la reunión-de-lo-juntado [*Versammlung*] del pensar». GA 7, VA, *Was heißt Denken?*, 129; cf. GA 8, *Was heißt Denken?*, 10-14, 19-21.

⁷⁷ Derrida, en *De la grammatologie*, diría: «gracias a la escritura», con todo lo que ello tiene de *pharmakós* y, por tanto, asumiendo que junto a ese «gracias a», habría que decir también «a pesar de».

⁷⁸ Ibid., 132, trad. 98.

⁷⁹ Ibid., 134, trad. 99.

Es importante, entonces, hacer notar que esto de *señalar* (y, por tanto, *lengua-habla*) a lo que se «opone» (o, más bien, de lo que se aparta) es precisamente a *conocer* (a enunciar categorialmente, a *juicio sintético*), por cuanto eso que *se retira* es aquello *incognoscible*⁸⁰, aquello de lo cual no cabe *conocimiento*, *juicio válido*, alguno. Por consiguiente, de eso que *se retira* no cabe teoría epistemológica alguna. ¿Qué hay entonces?

De momento quedémonos con que, en efecto, el tener lugar del hombre «descansa en ser uno que señala [*Zeigender*]»⁸¹ y, nos sigue diciendo Heidegger en este texto que, en la medida en que algo que señala es un *signo*, *Zeichen*: «el hombre es un signo»⁸². Recuérdese que la lingüística hacía un ejercicio similar a aquel del «suceder símbolo» de Aristóteles pero que tenía como punto de partida lo que para Aristóteles era punto de llegada. Que esto fuese así se interpretó como aquello que explica que el *signo lingüístico* se fundamente sobre el salto de hacer aparecer en la exposición lo «extralingüístico». Se vio que con la noción heideggeriana de *transcendencia* (y todo lo que implica) se aclara ese salto. Ahora llegamos a lo siguiente: *signo*, sin ser otra cosa que aquello que la lingüística pone en juego, es precisamente nuestro *tener lugar*, en la medida en que como punto de llegada no es el que ocurra relación biunívoca entre los elementos de dos conjuntos, sino el que haya *señalar a* lo que se retira, y que esto es en lo que consiste que *seamos*, que estemos teniendo lugar, *nosotros*. «Sin embargo, como este signo [que el hombre *es*] señala hacia algo que se retira, este señalar no puede interpretar de un modo inmediato lo que se retira. De este modo, este signo queda sin interpretación»⁸³.

El campo semántico que se está vertiendo aquí al castellano como «interpretar» e «interpretación» lo recoge la palabra alemana *deuten* (en su forma verbal). La traducción es, por supuesto, correcta. Pero debe advertirse que en el campo semántico está incluido tanto «señalar» como «leer», al menos, este último, en la expresión «leer en las estrellas»: *in den Sternen deuten*; o sea, interpretar los *signos* que, entonces, casi equivalen a *symbolon* o, al menos, lo *indican*, esto es, lo dejan sin decir en lo dicho. Heidegger sustenta todo esto en una interpretación de los versos de Hölderlin en *Mnemosyne*:

Un signo somos, sin interpretación [o: sin significado]

Sin dolor somos y casi hemos

Perdido la lengua en lo extraño⁸⁴

⁸⁰ Cf. GA 4, EHD, *Andenken*, 88 y ss.

⁸¹ GA 7, VA, *Was heißt Denken?*, 135.

⁸² Ídem.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ »Ein Zeichen sind wir, deutunglos/ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren«, citado de *Mnemosyne* en GA 7, VA, *Was heißt Denken?*, 135.

¿Será que lo que hay, cuando no hay *juicio sintético* ni *decisión*, es *poesía*? Aquí, el poema, dice: «un signo somos», es decir, que siempre estamos en referencia a las cosas (que *transcendemos*). «Sin interpretación», «sin significado», «sin lectura», esto es, no fijado, no preestablecido, sino *libre*, digamos ahora retomando cosas ya vistas: estamos solo vinculados al *mundo*, o sea, a *nuestro proyecto*, a que *tengamos que ser* precisamente porque *somos un signo*. Ahora bien, esto también nos coloca en una posición *indolora*, es decir, *desafectados* o, dicho de otro modo, en *pérdida*, en *obliteración*, en *desarraigo*, *sin tierra natal*. ¿Cuál es el «dolor» del que estamos privados?⁸⁵ Al comiendo del texto *El diálogo occidental*⁸⁶, se nos dice:

El viejo (E. V.): Entonces, la muerte seguiría siendo lo más confiable [o: lo más familiar, seguro] de todo.

El joven (E. J.): Porque ella es el único dolor, que como el único, une cada dolor con cada cual en la esencia.

E. V.: Luego habita en cada dolor la dulce muerte.

E. J.: Y cada dolor descansa [o: reposa] en el inicio.

E. V.: Pero mira, nuestro diálogo llega a una oscilación que amenaza con oscilar más allá de cualquier claridad⁸⁷.

E. J.: Por eso, queremos primero lentamente interpretar [*deuten*, o: señalar] bien lo que se ha escuchado.

E. V.: Pero sin detener la oscilación [vacilación, vibración].

E. J.: Quizá la oscilación llega a ser más libre en la interpretación [*Deuten*; o: el señalar].

E. V.: Queremos interpretar [*deuten*; o: señalar] lo que se ha escuchado, dices. ¿Qué hemos, pues, escuchado? ¿No querrás decir lo que nos acabamos de decir nosotros mismos?

⁸⁵ Sería muy extenso comentar el asunto del «dolor» en detalle, comentario que debería detenerse en GA 12, UzS, *Die Sprache*, 23 y ss; *Die Sprache im Gedicht*, 41-73; *Das Wort*, 222. Sin entrar en ello, el dolor está en referencia a transitar o permanecer en la *ruptura* misma, en la *distancia*, en la *diferencia*, o, como en el texto *Das Wort*, estar en referencia al carácter de la *renuncia* (véase esto último en 17.4).

⁸⁶ GA 75, ZHG, *Das abenländische Gespräch*, 57-196.

⁸⁷ La oración es *esencialmente* ambigua: »Doch sieh, unser Gespräch gelangt in ein Schwingen, das jede Deutlichkeit zu überschwingen droht«; bien podría traducirse: «Pero mira, nuestro diálogo llega a una vacilación [o incluso: comienza a vacilar], lo que amenaza con sobrepasar cualquier claridad». La ambigüedad es *esencial* por lo siguiente. En efecto, que el diálogo empiece a vacilar, quiere decir que se «oscurece», que deja de clarificar, y en ese sentido vibra u oscila más allá de la claridad. Pero solo porque llega a (logra, alcanza) una vacilación o vibración tal, es decir, un estatuto huidizo, quebradizo con la lengua tal, diríamos que *oscila más allá*. La amenaza (recuérdese, «allí donde crece el peligro, está también lo que nos salva») es lo que nos lleva más allá, pero un «llevarnos» que es necesariamente *vacilante*, huidizo, quebradizo, que no puede constituir nuevo ámbito de validez, de claridad, es decir, que conduce al fracaso. La ambigüedad, según la cual no sabemos muy bien si lo que le está pasando al diálogo es que se está perdiendo o que, más bien, precisamente porque parece (o *aparece como*) perdido, llega (vacila, oscila) *más allá* de cualquier claridad, tiene que mantenerse para que el fracaso esté, por así decir, siempre al acecho, pero que todavía no haya llegado del todo, para que todavía quepa mantenerse en la *tensión* a la que ha llegado ya el diálogo.

E. J.: Esto también, pero antes todavía aquello, lo que resuena atravesando a través de nuestros relatos [*Sagen*; decires, leyendas], que por eso esto deja concernir [o: afectar; *angehen*, por tanto, también: crecer, echar raíces] primero, para luego retomarlo completamente en ello mismo.⁸⁸

Con esto no se quiere decir que este «sin dolor» signifique simplemente «sin muerte», sino *sin saber* de nuestra muerte⁸⁹ y, por tanto, *sin sabernos*, *sin señalarnos* (*Deutunglos*) *todavía*. Ahora bien, cabría incluso interpretar, ya que el *diálogo oscila*, que este «sin dolor» es, precisamente, el ser capaz de decidir «estar vuelto hacia la muerte» (de SZ), en el sentido de que la *muerte*, el único dolor, es, sin embargo, lo «indoloro», esto es, aquello que una vez llega, uno *es sin dolor*, o sea, *dejando de ser*.

Por otro lado, repárese en dos cuestiones respecto a «lo que se ha escuchado». Primero, el texto (el viejo) pregunta si con esto no se está refiriendo a lo que está ocurriendo en tanto que *diálogo*, aquello del «escuchar unos de otros» de los versos de Hölderlin que comentamos al comienzo de este capítulo, de modo que sea ese mismo *diálogo con la lengua* lo que se *deja ser* tras el *dolor* de asumir la *muerte* (la *finitud*) y, por tanto, *ser sin dolor*. Pero, segundo, eso «que se ha escuchado» es también, y precisamente «porque somos un diálogo», aquello que ya pensadores y poetas han dicho en lo *no-dicho*. Por eso, se responde, «eso también, pero...». Y, justamente, a continuación, se hace explícito que se trata de *nuestros relatos, decires o leyendas*, pues es *a través* de ellos que resuena eso que solo resuena *atravesándose*, esto es, *escuchándolo* (y, por consiguiente, *perteneciendo a ello*). Esta *escucha* solo ocurre en la medida en que *eso* (*relatos, decires o leyendas*) *solo resuena* en el «ir a través de ello». *Eso* a través de lo cual primero «deja concernir (afectar, ocupar, crecer, echar raíces)», digamos, en tanto que siga siendo un «todavía por escuchar», para que luego pueda ser retomado todo lo allí escuchado desde sí mismo, o sea, por el mismo

⁸⁸ Ga 75, ZHG, 60.

⁸⁹ No puedo desarrollar en extenso la relación inherente entre ser *hablante* y *saber de la muerte* que aparecerá en UsZ insinuada constantemente. Sin embargo, por apuntar una vía por la que podría ir un trabajo en esta línea, al menos diré lo siguiente. Podría interpretarse como muy relevante que el asunto del segundo *discurso* de Rousseau fuese, en efecto, necesariamente *retórico* (de ahí que quizá no tenga sentido siquiera preguntarse por el carácter «historiográfico» de lo que allí se dice), es decir, que allí lo que no haya sean *juicios sintéticos, conocimiento*. En esta línea, entonces, cabría interpretar que algo que se denomina «hombre salvaje», pero del cual no se pretende que «haya existido, que exista o vaya a existir jamás», es decir, que es, si se quiere decir así, una suerte de *eídos* hipotético, se caracterizase este discurso, de un lado, por «tener siempre y en cada caso a su disposición todas sus fuerzas y por entero a sí mismo», y de otro, por «no saber de su muerte» y «no hablar», no pretende tanto describir a ese «hombre» como poner de manifiesto lo que *ya siempre* somos nosotros (que, en los términos allí usados, no somos «salvajes», sino «civilizados»), a saber, aquellos que *hablan, saben de su muerte* y, por ello, no se tienen de antemano por enteros a sí mismos. Que de esto se haga depender el «estado de decadencia de la sociedad» y que lo que explica ese estado sea una cierta *genalogía de la moral*, tendría que ver, entonces, con el asunto que aquí se va a tratar como el camino que hay que recorrer para aprender «el *libre* uso de lo *propio*» y, por tanto, no con la historiografía, sino con la *historia*, en sentido fuerte.

resonar de ello y no por exigencia (investigadora-científica) alguna. Así, «casi hemos perdido *die Sprache* en lo extraño», digamos, de momento, en la extrañeza de *nuestros decires*. ¿Qué quiere decir este *casi*? ¿Por qué «en lo extraño»? Y, si queda la poesía, ¿qué quiere decir «poesía» y por qué es lo que queda?

CAPÍTULO 16

OBRA DE ARTE Y POESÍA

16.1. A propósito de la obra de arte

Al final del apartado 14.3 se esbozó una conexión entre el *como hermenéutico* y el *poema* a partir de cierta nota marginal de Heidegger que situaba (y se interpretó en este sentido) el problema de la tercera *Crítica* kantiana en sintonía con su propio trabajo¹. Allí se encontraba que la *figura* (no el objeto) artística, o sea, la obra de arte, aquello que merece en la sistemática kantiana el juicio de belleza-libre, coincidía con el uso que Heidegger pretendía estar haciendo de «concepto hermenéutico», el cual, como también se esbozó, estaría en la estela de lo que por esos años (pues luego dejará de aparecer este uso) se menciona como *indicación formal*. Pues bien, atenderé brevemente a ello para luego dirigirme al ensayo *El origen de la obra de arte*² donde podremos empezar a responder a la pregunta sobre la poesía formulada en el apartado anterior.

¹ Habría otras conexiones que establecer entre la *Crítica del Juicio* en particular y la sistemática kantiana en general con la obra de Heidegger a pesar de que apenas hay referencias a este texto; una de esas escasas referencias directas se encuentra en GA 10, *Der Satz vom Grund*, 99-137. Teniendo en cuenta que *ratio* es una traducción tradicional de *lógos* y habida cuenta de lo que se ha expuesto, creo que puede decirse que aquí habría una cuestión que investigar y que este trabajo prepara explícitamente. Queda para otras ocasiones.

² Para la lectura de este texto y para el desarrollo de este capítulo, por lo que respecta al texto mismo de Heidegger, cf. Herrmann, F.-W.: *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980; Waiden, A.: *Seinsdenken im Zeichen der Kunst. Zur poetologischen Vermittlung von Fundamentalontologie und existenzialem Seinsdenken*, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1992; Tamminiaux, J.: *Art et événement. Spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*, Paris: Éditions Belin, 2005; Espinet, D. y Keiling, T. (Hrsg.): *Heidegger Die Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011. Moreno Márquez, C.: *De mundo a physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla: Fénix Editora, 2006 y «Última palabra del origen. Una aproximación a la concepción heideggeriana del arte», en *Fedro. Revista de estética y teoría de las artes*, N.º 4, 2006, 8-69; Santos Guerrero, J.: *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014; Derrida, J.: *La vérité en peinture*, cit.; Leyte, A.: *Post Scriptum a "El origen de la obra de arte" de Martin Heidegger*, Madrid: La Oficina, 2016; Velkley, R. «Art as World-Disclosing: Kant's genius in Heidegger's Work», en *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Hrsg. von Alfred Denker, Holger Zaborowski, Jens Zimmermann, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2014, 82-89; Gadamer, H.-G., «Die Wahrheit des Kunstwerks», en *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 249-261.

16.1.1. Paso por la sistemática kantiana I

Habría que decir mucho acerca de la sistemática kantiana para exponer por qué la tercera *Crítica* responde a cierta exigencia inherente a la *arquitectónica* que la *filosofía trascendental* plantea³; sin embargo, al menos, valga lo siguiente. En esa sistemática, se llama «concepto» al procedimiento por el cual hay (es pensable, es construible) una figura en la cual se agrupa o compone una pluralidad de sensaciones dadas de manera que, ello mismo, el concepto, es aplicable a uno y otro y otro caso, o sea, constituye un universal bajo el cual se subsumen particulares. Al concepto se lo diferencia del «*mero concepto*» por cuanto este solo sería el conjunto no ordenado de notas que analíticamente cabe formular haciendo abstracción precisamente de aquello que da carácter de regla al concepto, a saber, el que se trate de un proceso constructivo. Por consiguiente, *concepto* significa propiamente *regla para la construcción de figura*, de tal modo que ello es un aspecto *puro* del juicio, es decir, del *conocer*.

Ahora bien, *concepto* solo es una parte diferenciada en el análisis de una sola y misma cosa que Kant llama *conocimiento* o *experiencia* tal que la otra cara de la moneda es la *intuición*, siendo, entonces, que *intuición* corresponde al aspecto *receptivo*, y *concepto* al aspecto *espontáneo*; a lo primero corresponde (en la jerga de las facultades) la *sensibilidad* y a lo segundo el *entendimiento*, de modo que ambos, *intuición* y *concepto* son lo *puro* del conocer en general (ambos son aspectos *puros* del *objeto de conocimiento* o del *conocimiento* en general) que se reconoce en el análisis que emprende la *filosofía trascendental* como irreductibles el uno al otro. Esta misma irreductibilidad o escisión entre uno y otro es la que se reconoce entre el uso kantiano de *forma* y *contenido*, donde la *forma* es siempre el aspecto *puro* de *ciertos contenidos dados* y estos o aquellos *contenidos* dados la realización concreta de lo reconocible en ellos como *formal*⁴, por consiguiente, la *forma* nunca genera *contenidos* y los *contenidos* nunca se ajustan completamente a (hasta identificarse con, hasta ser lo mismo que) la *forma*⁵. Esto significa que el conocimiento siempre es *empírico*⁶, siempre que hay

³ Por otro lado, ya se han citado los lugares en la obra de Heidegger que, a mi juicio, son esenciales para atender a la interpretación heideggeriana de ello al final del apartado 14.3. Además de esos lugares, habría que citar más señaladamente los *Aportes* (GA 65) y el «tratado» *Meditación* (GA 66). Me consta que María José Callejo Hernanz ha dedicado mucho trabajo, que sigue inédito, a esta conexión y los seminarios que ha impartido en la Universidad Complutense de Madrid sobre la *Crítica del Juicio* fueron fundamentales para comprenderla; a ella se lo agradezco.

⁴ La misma escisión, con el mismo grado de irreductibilidad es la que se reconoce entre el *conocimiento* y la *decisión*.

⁵ Así, siempre cabe ajustar más y más el límite de exactitud de la unidad de medida en un enunciado de la física-matemática, porque siempre cabe ajustar más lo observado con la expresión matemática de ello mismo, etc.

⁶ Solo la matemática es *a priori*, significando este «solo» no que no haya *proceso constructivo* en la matemática, o sea, no significando que la matemática sea *analítica*, sino que sus juicios (siempre) *sintéticos*, lo son no de pluralidades de sensaciones concretas, sino de lo

experiencia la hay de esto o aquello, y lo que se logra en la *Crítica de la razón pura* no es un nuevo ámbito de conocimiento sino un *criterio* para juzgar cuándo hay, en efecto, *conocimiento* y cuándo no, o sea, se logran dar los fundamentos para una *metafísica de la naturaleza*, donde «naturaleza» significa el ámbito de los objetos de conocimiento posibles.

No voy a hacer el análisis correspondiente a la *Crítica de la razón práctica*, donde *regla* no se menciona con el término «concepto» sino con el término «máxima» de la cual se dice que, si bien no se conoce y nadie conoce (con seguridad) su «máxima», sí se sabe que siempre hay alguna tal que siempre hay en juego *fin*es y que ello mismo se sabe (es un *Faktum*) porque andamos *actuando* y porque nuestras *actuaciones* no están dictadas por la circunstancia, sino que, en todo caso, la circunstancia puede llegar a mostrar cuál *no era* mi máxima⁷. Pero daría un resultado similar, siendo aquello que se logra un *criterio* de enjuiciamiento para otro ámbito de objetos (objetos de *decisión*), y los fundamentos para una *Metafísica de las costumbres*, donde «costumbres», *Sitten*, significa el ámbito de objetos de *decisión* posible, o sea, de las conductas materialmente observables en función de la situación cognoscitivamente dada en función de estos o aquellos *fin*es.

Pues bien, de esto se deduce que tanto lo que la *Crítica de la razón pura* averigua con respecto al aspecto *puro espontáneo* del *conocimiento* como lo que la *Crítica de la razón práctica* averigua con respecto al aspecto *puro espontáneo* de la *decisión*, en la medida en que ambas averiguaciones pertenecen a la posibilidad de dar con un *criterio* de enjuiciamiento, ambas, *concepto* y *máxima*, han aparecido siempre en el análisis de algo ya dado. En otras palabras, no se sabe por qué siempre hay *concepto* o *máxima*, esto es, *fin*, sino simplemente se ha atendido a en qué consiste que haya, qué significa que haya (cuando, efectivamente, lo hay) *concepto*, *máxima* y *fin*, o sea, teniendo en cuenta que siempre se ha dado ya *conocimiento* y *decisión*. Hay, por consiguiente, un lugar

puro de esas pluralidades, o sea, de las *formas puras de la sensibilidad*. Por consiguiente, también se cumple en la matemática el que haya *concepto* en el sentido de *regla para la construcción de figura* en tanto que irreductible a la *intuición* y, al mismo tiempo, siendo *concepto* e *intuición* dos caras de una sola y misma cosa que se llama *conocer*. Ese *conocer* de las matemáticas es también algo que ocurre o no ocurre, es decir, que es válido o no, concretamente en cada caso, aunque lo que las propias matemáticas descubran como algo *válido* no dependa de realización empírica alguna, aunque sí de realización, digámoslo así, *intuitiva*, o sea, sí de que sea un efectivo *construible*. Dicho de otro modo, tampoco la matemática puede cualquier cosa, sino aquellas que sean coherentes con cualquier otra *experiencia* o *representación pensable* (posible); también los juicios de las matemáticas se deben ajustar al «yo pienso», a la *apercepción trascendental*.

⁷ Por ejemplo, decido ir al cine, pero cuando llego allí hay unos señores con armas que me impiden la entrada, de modo que al final, no voy. Yo tenía la *intención* de, o sea, era mi máxima, «ir al cine». Mi máxima no ha cambiado por la circunstancia, sino que se ha desvelado que *no era* «ir al cine a cualquier precio» y esta era (sincrónica, no cronológicamente) *anterior* a llegar allí y ver el cine rodeado de señores armados impidiendo la entrada.

vacío en la sistemática: no se ha explicado en qué consiste que siempre tenga que haber concepto (o máxima) para pluralidades de sensaciones dadas.

Otro modo, quizá más técnico y más preciso, de formular este mismo problema sería decir que hasta las dos primeras *Críticas* se ha averiguado lo *a priori* de los juicios sintéticos, sus *condiciones de la posibilidad* y lo *a priori* de la *decisión*, las *condiciones de la posibilidad* del auto-enjuiciamiento moral (la ética autónoma), de tal modo que se ha atendido siempre al carácter *determinante* del juicio, pero no a su carácter *reflexivo*, o sea, a lo *puro* de que haya en general el ejercicio mismo del juicio. En la tercera *Crítica* se trataría de preguntar por el carácter *reflexivo* que todo juicio tiene, y no por su carácter determinante⁸, es decir, preguntar: en qué consiste el ejercicio mismo de *juzgar*. Por ello es coherente que, de esta pregunta, o sea, de la *Crítica del Juicio* (o de la *facultad de juzgar*) no haya *metafísica*, porque esta *Crítica* no fundamenta ningún ámbito de objetos, sino solamente un aspecto *a priori* que ha tenido que estar funcionando, también como un *Faktum* (como el conocimiento y la decisión), en el ejercicio de la *filosofía trascendental* para que él mismo fuese sostenible, pero que hasta esta *Crítica* no se había investigado⁹.

Con lo dicho, no se pretende más que haber señalado someramente el lugar sistemático del problema al que se enfrenta la tercera *Crítica*. Lo que sigue no pretende ser una interpretación de ella, sino solamente una indicación del lugar sistemático de la analítica de lo bello y de por qué es en el *juicio de belleza libre* donde se puede esbozar el camino para responder a esa pregunta. Todo ello, como se dijo más arriba, porque será desde aquí, desde donde se leerá el ensayo de Heidegger *El origen de la obra de arte* como clave de interpretación para su trabajo sobre Hölderlin, es decir, para interpretar qué quiere decir *poema* y *poesía* con vistas a la investigación que se está desarrollando aquí.

⁸ No se trata de que haya *dos tipos de juicios*, sino dos caracteres inherentes a todo juicio; véase Martínez Marzoa, F.: *Desconocida raíz común*, cit., 15-19.

⁹ Esta expresión es ciertamente imprecisa por cuanto sí se ha iniciado esa investigación en la *Crítica de la razón pura*, en la sección de la *Doctrina del esquematismo trascendental* y de la cual Heidegger se ha ocupado tanto en el curso de *Lógica* de 1925/26 (GA 21, LFW), como en el curso *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* de 1927/28 (GA 25) y que aparece también en el *Kant Buch*. Ahora bien, es evidente que en ese lugar de la *Crítica de la razón pura* solo se inicia (y puede asumirse que Kant ha tenido muchas dudas sobre esta sección a la vista de la edición B) esa investigación y, dado que años más tarde aparecerá la *Crítica del Juicio*, parece que es entonces cuando esa cuestión se despliega en detalle. Por otra parte, asumimos la interpretación de la *Crítica del Juicio* que entiende que es esta pregunta la que se trata de contestar en la misma Introducción de la obra, cf. Lebrun, G.: Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique*, cit., Deleuze, G.: *Critique et clinique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1993, 40-49, Agamben, G.: *Gusto*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2016. Heidegger, por otra parte, menciona esa estructura unitaria en su interpretación del término *ratio* en GA 10 *Der Satz vom Grund*, 99-137. Por otro lado, para un comentario sobre la interpretación de lo «no-pensado» en Kant de Heidegger, véase: Martínez Matías, P.: «Kant más allá de Kant: Heidegger y lo no-pensado de la filosofía kantiana», en *Con-Textos Kantianos. Internation Journal of Philosophy*, N.º 7, 2018, 128-158.

16.1.2. Paso por la sistemática kantiana II: el *juicio estético* o la *figura de belleza libre*

Siendo el problema o la pregunta, «qué quiere decir que siempre tenga que haber concepto», y teniendo en cuenta que hasta el momento sistemático en el que aparece esta pregunta ya hay dos recorridos de ese sistema completados que conducen a dos ámbitos de objetos diferentes en los que hay para cada uno una manera de «aplicar» la definición: *regla para la construcción de figura*; entonces, es evidente que el camino no puede ser analizar ninguno de los casos concretos pertenecientes a alguno de los dos ámbitos de objetos dichos, ya que es justamente porque aquí no hay respuesta a esa pregunta por lo que la misma surge. ¿Hay algún otro ámbito de objetos? En lo que sigue solo me fijaré en uno de los caminos de la tercera *Crítica* y solo en la primera parte de la «Crítica del juicio estético», a saber, la «Analítica de lo bello».

Teniendo en cuenta que «objeto» siempre requiere el que se haya dado la escisión intuición-concepto, y ello implica que si hay objeto es porque ya se ha dado el «concepto», quizá lo que no corresponda sea acudir o buscar otro nuevo ámbito de objetos, pues ello reduplicaría el problema. Más bien, de lo que se tratará será de buscar algo así como un lugar marginal en el cual, teniendo que reconocer que hay el *proceso* por el cual se busca segregar un concepto, a pesar de ello (y siempre sin perder su carácter de efectivo *proceder* y, por tanto, de efectiva búsqueda), nunca se llegue a segregar concepto alguno, o dicho de otro modo, se tratará de cierta *finalidad* o *finalismo* sin que haya *fin* alguno; es más, debe ser tal este lugar que él mismo solo *sea* mientras lo que no ocurra sea que se encuentre por fin concepto, es decir, mientras haya que seguir buscándolo¹⁰.

A pesar de todo lo huidizo y problemático que se quiera caracterizar a este ámbito y de todos los problemas que quizá haya en la manera cómo Kant mismo llega a él (a partir del sentimiento de placer y displacer, es decir, de la facultad de desear, etc.), ese lugar marginal queda perfectamente definido en la tercera *Crítica* como juicios de *belleza libre*, es decir, como el allí donde se da una «esquemmatización sin concepto». Como se sabe, la distinción que se establece entre «libre» y «adherida», permite diferenciar no un ámbito de objetos, pues esto conllevaría concepto, sino cierto margen en el cual se colocan cosas que

¹⁰ La estrategia ha sido, por tanto, que si de lo que se trata es de algo que «lo hay siempre que...» y la pregunta es acerca de «por qué lo hay» o «en qué consiste que siempre lo haya», se busca no el caso en el que, en efecto, lo hay, sino el caso en el que eso mismo se ve frustrado. El caso, sin embargo, y así lo es el que Kant encuentra, debe ser seria frustración, o sea, debe ser un caso en el que, por así decir, nadie se conforme con que no ocurra eso que se ha reconocido que «lo hay siempre que...» y de lo cual se pregunta por «en qué consiste que siempre lo haya», es decir, dicho caso debe tratar de cumplir con las mismas condiciones que aquellos casos en los que sí hay eso que «lo hay siempre que...», ocurriendo, sin embargo, que estas mismas fallen.

siendo productos del hombre, no son, por utilizar las expresiones de Heidegger, ni útiles ni meras cosas, y sin embargo, tienen que ser reconocidos precisamente en algún sentido como *cosas* para las cuales su posible caracterización como objetos de conocimiento no logre atender a lo que en ellas se juega, pero que tampoco son aquellas donde se reconoce la irreductibilidad del *trato con* ellas y, así, su ser simplemente *proyecto de* esto o aquello (esto es, útiles), sino... ¿qué, entonces?

Bien, pues eso que sigue es precisamente lo que Heidegger llama en su ensayo «obra de arte» y es de ello de lo que, a mi juicio, cabe el kantiano «juicio de *belleza libre*»¹¹. Antes de ver con algo más de detenimiento qué tiene que decir Heidegger sobre esto, continuaré un poco más con Kant.

La razón por la cual es este lugar donde se puede investigar y donde se puede enfrentar el problema de en qué consiste que tenga que haber siempre concepto, radica en que solo allí donde, por así decir, esperándolo no ocurre, o sea, solo allí donde se *fracasa seriamente* en el intento de encontrarlo es donde cabe que se perciba (donde se demuestra) que tiene que haberlo siempre que haya objeto de conocimiento u objeto de decisión, porque el *serio fracaso* no es óbice para dejar de buscarlo. Dicho de otro modo, solo en la «esquemmatización sin concepto» se asiste a lo *puro* del *juicio* en cuanto *reflexivo* y solo en la medida en que ello mismo se sustrae. Por consiguiente, tampoco en este *proceder* se deja de buscar, pues el *procedimiento*, el *juicio*, sigue siendo seriamente tal si y solo si se lo anda buscando. Así, lo que sí se reconoce es, por un lado, que eso de lo que se enuncia el juicio de *belleza libre* no puede ser ni objeto de conocimiento, ni objeto

¹¹ Heidegger va a procurar desvincular en muchos de sus escritos sobre Hölderlin y en sus escritos sobre «arte» o, más bien, sobre estos problemas, la conexión con un ámbito de algo así como la «estética» en cualquier sentido, incluso de algo así como la «belleza» o el canon de lo que podría considerarse bello. Sin embargo, por ejemplo, en GA, 75, ZHG, «Andenken» und »Mnemosyne«, 3-32, se pone en relación una interpretación de *das Wahre* y *eine Wahre Sache*, una cosa «verdadera» –donde *Wahre* no significa *válido*, sino, quizá, más bien, *desoculto*–, con lo bello: «Lo verdadero es la originaria, ella misma cada vez «ley» que vincula, y transformación de lo abismático donde lo celestial no llega [o: no es suficiente], de modo que ella no mide la distancia del Ser [*Seyns*]. Lo verdadero es este Ser [*Seyn*] mismo como origen de la falta-de-duda [*Zweifel-losen*] de los dioses y de lo abismático del hombre. Aquí, en la verdad del Ser [*Seyns*], es lo bello –la intimidad de la falta-de-duda [*Zweifel-losen*] y de lo abismático– sin temor, que siempre afecta [o: da con, concierne a, afecta a; *trefft*] al hombre solo desde un ente separado, aquí “falta la tristeza [o: el luto]” verso 52 [de *Mnemosyne*], pues lo bello, que solo es el nombre poético del Ser [*Seyns*], solo corresponde al espanto [*Ent-setzen*] como la liberadora suspensión del ente en el Ser [*Seyn*]». GA 75, ZHG, 29; algo similar puede leerse en GA 8, *Was heißt Denken?*, donde para justificar la cita de los versos de *Mnemosyne*, dice Heidegger: «Su decir descansa en su propia verdad. Esta se llama belleza. La belleza es un destino [*Geschick*; envío e, incluso, regalo] de la esencia de su verdad, donde verdad significa: la desocultación [*Entbergung*] de lo que se oculta [*Sichverbergenden*]. Bello no es lo que place, sino lo que cae [o: tiene lugar, es el caso] bajo ese destino [o: envío] de la verdad, que acontece apropiadoramente [*sich ereignet*], cuando lo eterno inaparente [*Unscheinbare*: carente de apariencia, insignificante] y por ello invisible llega al [o: en el] más manifiesto aparecer [*Scheinen*: brillar]. Nuestro compromiso es dejar la palabra poética en su verdad, en la belleza. Esto no excluye, sino que incluye, que pensemos la palabra poética», 21.

de decisión, ya que lo que con esto se ha descubierto es precisamente el que ambos siempre ponen en juego *regla* (*concepto* o *máxima* respectivamente), y por otro lado, que de la consistencia de este *margen*, a saber, del siempre seguir buscando concepto y siempre seguir seriamente fracasando, depende el que se pueda preguntar por el «en qué consiste en general el *haber* (cosas, objetos) mismo» tal que, dicha pregunta (la que Heidegger llama *Seinsfrage*) no es nunca pregunta por un ente, ni tampoco por un ámbito delimitado de entes, sino por el doblez (en los textos de los años 50, *die Zwiefalt*: el pliegue, la bisagra, el vuelco) que hay entre que una cosa *comparezca* y el *comparecer* en cuanto tal. Lo que ambos aspectos reconocidos en la *figura de belleza libre* muestran es que la *interpretación* (en sentido fuerte, o sea, la siempre continuada y fracasada búsqueda de concepto) es la condición de la posibilidad de ese doblez, pliegue, bisagra o vuelco entre que algo *comparezca* y el *comparecer* o la *comparecencia* misma.

16.2. *Obra de arte* I: la pretensión de ruptura del vínculo significante/significado y el problema de la noción filológica de «metáfora»

Esto a lo que se dirige ese juicio no es ni *mera cosa* (objeto de conocimiento o de decisión), ni tampoco *útil* (aquello con lo que en general *trato con* en mi siempre ya dado contexto respeccional de sentido en el que soy y que revela el que las cosas son siempre *proyecto*), sino lo que Heidegger llama *obra de arte*. El ejemplo que aparece en primer lugar en el texto es, como se sabe, el cuadro de Van Gogh, «un par de botas de campesino y nada más. Y sin embargo»¹². Lo que sigue en el texto al «y sin embargo» es esa búsqueda fracasada de concepto, ese seguir interpretando casi como imperativo (por supuesto, no moral¹³) que exige el que, de todas maneras, ahí haya algo, es decir, que anda operando algún *procedimiento* (esquemmatización), algún *juicio*, cuya «composición» no puede ser (porque no hay la *regla* para ello, esto es, el carácter lógico de universal en la agrupación de la pluralidad de sensaciones dadas) *cognoscitiva*, pero que, a pesar de ello, siga siendo *composición*:

En la oscura boca [*dunklen Öffnung*: oscura apertura] del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En

¹² GA 5, 19, trad. 27.

¹³ Quizá pertenezca a otra investigación preguntarse qué imperativo es ese y, sin duda, la indagación tendría que correr por los cauces que abre Lacan leyendo a Freud.

el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo madura, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.¹⁴

Resulta relevante que los usos recogidos en este fragmento aparezcan en el ámbito de la interpretación de los textos de Hölderlin, de Trakl, Rilke o George, así como en el intento en UzS de «hacer o dar señas» (*winken*) sobre qué es *die Sprache* y su «esenciarse», su estar teniendo lugar, o en otros lugares de las últimas publicaciones de la *Gesamtausgabe*, como los *Cuadernos negros* o los manuscritos que versarían sobre *das Ereignis*, pues, como se venía diciendo, este fragmento no agota aquello a lo que refiere, es decir, no agota la interpretación del cuadro y, precisamente porque no la agota, mantiene al cuadro como tal en su *ser-obra de arte*. Cuando usos similares aparezcan en la interpretación de poesías y del estar teniendo lugar de *die Sprache*, ocurrirá que solo mientras se mantenga esa tensión, se estará *diciendo* algo que, como tal, no puede ser dicho sin generar una suerte de ruptura interna del estatuto mismo de la *lengua* en modernidad¹⁵.

Esa ruptura se encuentra en que todos estos usos son, en cualquier caso, secuencias lingüísticas, es decir, en ellos se está haciendo valer como punto de partida el vínculo entre significante y significado, el cual cumple la forma lógica de universalidad, y, sin embargo, el uso que en el fragmento trasluce consiste en que (y se diferencia de otros precisamente porque) ese vínculo o, mejor dicho, su inherente carácter de universal, se está poniendo en cuestión a cada paso. ¿En qué sentido ocurre esto?

16.2.1. «Bajo las suelas»

Para ilustrarlo voy a seleccionar una de las oraciones. Valdría cualquier otra de las citadas, incluso secuencias que no constituyesen oración o

¹⁴ Ídem.

¹⁵ Se ha ido recorriendo a lo largo de todo el trabajo este estatuto: *lengua* es frente a *habla* el objeto de estudio de la lingüística tal que para referirse a ello hay que valerse del término *estructura* y tal que *habla* se define como la realización siempre en cada caso concreta de dicha estructura, de modo que *habla* es el *material* en el que o a partir del cual se observa la *lengua*; esto valdría para toda *lengua*, mientras que solo para *lenguas modernas* la obviedad sería el modelo oracional (el cual tiene validez tendencialmente, al menos, en todas las lenguas posthelenísticas, pues precisamente es en el Helenismo, como se ha defendido ya, cuando surge el fenómeno gramática), lo cual implica el vaciamiento de la semántica morfemática de la cópula y la consolidación de la homogeneidad entre entidades lingüísticas.

simplemente todo el fragmento. La elección, por tanto, es arbitraria, no guarda ningún compromiso teórico añadido. La oración que escogemos es: «Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde [*Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend*]».

Nótese, por de pronto, que tal como lo he planteado, se ha puesto de manifiesto lo que se trató en los capítulos 12, 13 y 14, a saber, que nuestro punto de partida es el reconocimiento de la oración, o sea, el hecho de que se esté cumpliendo el modelo oracional. Precisamente porque el análisis tampoco puede pasar por alto este reconocimiento, el riesgo de que ello mismo genere una *obliteración*¹⁶ de la comprensión de lo que se juega aquí es, sin duda, enorme, pues el análisis bien podría quedarse atrapado en ese reconocimiento. Esa *obliteración* afectaría –y en cierto modo, como se viene diciendo que puede interpretarse con Heidegger, afecta– tanto al sentido que tienen para nosotros (los intérpretes) las oraciones (pues, de todas formas, insisto, con lo que nos encontramos es con oraciones), a saber, su carácter de punto de partida, como a lo que con estas oraciones en concreto se trataría de ganar, a saber, esa *figura de belleza libre* (aunque esta denominación kantiana podrá abandonarse más adelante por aquello de *obra de arte*), y concretamente aquí, el *ser-útil* del útil (*das Zeugsein des Zeuges*) *puesto en (o a la) obra (ins Werk gestzt)*¹⁷ en el cuadro. Que no ocurra la *obliteración* o que ahora podamos procurar que no ocurra depende precisamente de que a estas alturas de la exposición ya sabemos (ya se ganó el análisis por el cual se tiene el) qué quiere decir que haya *allanamiento del lenguaje (o la lengua)* y por qué con ello se describe el estado de la cuestión por lo que respecta a la *lengua moderna*.

Precisamente por las razones que se han ido poniendo sobre la mesa a lo largo de la exposición, esta «oración» no se deja reconducir sin más al modelo oracional o, dicho de otro modo, su reconducción comporta ese *allanamiento* del que advertíamos. La posibilidad de que ello no ocurra depende, entonces, de que, habiendo reconocido el estatuto de oración, se atienda, además, a que ninguno de los elementos comportaría, en este caso, determinación, definición, o sea, a que aquí no hay en juego ningún objeto de conocimiento posible; y ello porque lo que sí parece haber es la pretensión de que se rompiese (o entrase en *crisis*) el vínculo que cada conjunto de fonemas tiene con su tramo semántico, con un semema, o sea, se trata de intentar romper el vínculo entre significante y significado. Esto último no se solventa meramente haciendo notar que bajo la suela de ninguna

¹⁶ Recuérdesse que la palabra es *Veördung*, que volverá a aparecer en este ensayo (cf. GA 5, Hw, UKW, 20) y cuya raíz, *öd-*, ha aparecido en este mismo fragmento: «in der öden Brache [en el yermo barbecho]».

¹⁷ Sobre esto se volverá más adelante.

bota se halla «toda la soledad del camino de campo al caer la tarde» y, entonces, recurriendo a decir que, aquí, de lo que se trata es de una «metáfora», esto es, de una traslación del «sentido» de cierta «voz»¹⁸.

No se solventa, digo, porque esta interpretación reduplica el problema del *allanamiento* en la medida en que «metáfora» constituye un concepto filológico-lingüísticamente definido y, por lo tanto, ostenta ser un «universal bajo el cual se subsumen particulares». Así, por una parte, se admite que en esos vocablos trasladados debe haber algo así como «sentido recto» que, solo entonces, se ve alterado, pero cuya alteración solo comporta otro «sentido recto». Por otra parte, la «metáfora», en tanto que concepto, tiene a su vez sentido recto, delimita, define, aunque su definición y delimitación sea acotar una traslación del sentido de una voz, es decir, sea una definición metadiscursiva. «Metáfora» sí es una *regla para la construcción* de figura donde no solo se reconoce el cumplimiento no cuestionado del modelo oracional, sino que, además, precisamente por ello, se devuelve la cuestión al ámbito de los objetos de conocimiento posible. Heidegger deja esto apuntado del siguiente modo:

Con la intelección que penetra en el carácter limitado de la metafísica, viene a hacerse caduca también la representación de la «metáfora», que diera la pauta. En verdad, ella fue la que dio la pauta para nuestra representación de la esencia del lenguaje. Por eso, la metáfora sirve de medio auxiliar, frecuentemente utilizado en la exégesis de las obras del poetizar y de la plástica artística en general. Sólo en el interior de la metafísica se da lo metafórico.¹⁹

De lo que se trata con esta *ruptura* del vínculo entre significante y significado es, precisamente, de no encontrarse inocentemente en el interior de la metafísica. Dicho de otro modo, en evitar interpretar aquí una «metáfora» se juega el estar poniendo en marcha la liberación de *die Sprache* de la lógica y la gramática. Ahora bien, esto no significa que, de hecho, no esté ocurriendo esa traslación del «sentido» de las «voces» ahí implicadas, la cual opera sobre la polisemia de estas²⁰. Pues lo que se ha reconocido que está ocurriendo es la

¹⁸ Tampoco se trata de una «alegoría» o de un «símbolo» (cf. en este mismo ensayo, GA 5, Hw, UKW, 4; también GA 53, HHI, 17-23) o «imagen» (GA 39, HHGR, 113-117); lo que digamos de la «metáfora» puede aplicarse a la «alegoría» en sentido moderno. Cosa muy distinta es lo que hay en aquello de «la caverna de Platón», para lo cual habría que detenerse en el curso sobre el *Teeteto* de Platón (GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*). Respecto a la cuestión del «símbolo», ya se ha tratado y es ahora cuando aquel análisis debe operar. Por otro lado, conste que no pretendemos rebatir la reflexión filosófica sobre la «metáfora» (véase, como ejemplo paradigmático de la extensa discusión, el texto de Derrida: «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique» en *Marges de la philosophie*, cit., 247-324), sino señalar qué orientación de lectura parece exigida para y por estos textos.

¹⁹ GA 10, *Der Satz vom Grund*, 72, trad. 89.

²⁰ «A este respecto, la esencia de la palabra y de *die Sprache* debe, a fin de cuentas, iluminarnos. Pero, por otra parte, también aquí podemos nosotros mismos hacer algo al respecto, si también desde el comienzo atendemos justamente a una apariencia común de la “lengua” [o:

(desmedida o impertinente) *pretensión* de *ruptura* del vínculo entre significante y significado, la cual no deja de ser siempre *pretensión*, no para unas u otras palabras, sino para todas ellas, e incluso para el modo como, de todas maneras, hay que reconocerlas. El «no dejar de ser siempre *pretensión*» es otro modo de decir que, de la metafísica, de la gramática, no se sale, sino que como mucho se reconoce que se está en ello²¹. Y esto es lo que sí logra la impertinente *pretensión* siempre y cuando no se interprete que lo *dicho* en esta oración (u otra) puede ser reconducido a criterios de universalidad y neutralidad²² (o sea, a «objeto de conocimiento posible») aunque sea bajo la rúbrica de la «metáfora». Esta interpretación es sostenible solo porque el interpretando es una *obra de arte*, lo cual no implica simplemente que no haya *concepto*, digamos, que *salgamos* definitivamente de la metafísica, sino que siempre hay que seguir buscándolo; es decir, que nos mantenemos en ella (porque no hay otro remedio) reconociéndola, o sea, en la impertinente *pretensión* de ruptura, *haciendo experiencia*.

Nos encontramos, así, ante el mismo tipo de incomodidad que hay cuando intentamos determinar el tipo de discurso que se profiere no cuando se trata, por ejemplo, de un objeto de conocimiento (*discurso cognoscitivo*) o de un fin de mi conducta, un objeto de decisión (*discurso práctico*), sino cuando se trata de decir en qué consiste cada uno de esos objetos, es decir, cada uno de esos ámbitos de validez, o sea, cuando de lo que se trata no es de este o aquel *válido*, sino de la *validez* en cuanto tal. Incomodidad, digo, porque resulta que ese discurso no puede ser, a su vez, *válido* y, sin embargo, sí logra decir en qué consiste la validez

del lenguaje] y de la palabra, a saber, a la “polisemia” [*Vieldeutigkeit*: plurivocidad] de cada palabra»; GA 52, HHA, 14.

²¹ La figura (o el concepto, y es más grave lo que tratamos de decir si se mantiene la palabra concepto aquí) filológica «metáfora» es tan gramatical como el concepto «adverbio», o sea, es tan «objeto de conocimiento posible», tan *entidad lingüística*, como el fonema /ka/, lo cual no quiere decir que aquí no haya metáfora, sino que interpretado de este modo, no se logra poner en juego lo que hay en el *juicio estético* o la *figura de belleza libre*, es decir, no se entiende qué quiere decir Heidegger con *obra de arte*, pues lo que sigue implicado en ello es lo mismo que en un concepto de la física-matemática: el que «sólo está ligado a la univocidad de lo exacto» (GA 52, HHA, 15); dicho de otro modo, en ello se encuentra la ligazón a la forma lógica de la universalidad y neutralidad: «La exactitud sólo puede determinarse a su manera porque es insuficiente [en el sentido de que exige una necesidad que proviene de su propia escasez: *dürftige*] y porque la insuficiencia [*Dürftigkeit*] de lo cualitativo encuentra sustento»; y justamente, al hilo de la nota anterior: «Tan pronto como solo tratamos de la “univocidad” o de la “plurivocidad” [*Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit*] de la lengua [o: el lenguaje o habla], [solo] concebimos la palabra desde las normas [o: la escala] de la lógica»; ídem.

²² Valga advertir que con esto no estamos diciendo que haya un *interés* en esta figura. Justamente no lo hay; si se logra mantener la tensión que el intento comporta, ello mismo no da nada, no cumple ningún fin, sino que, como mucho (aunque no es poco), pone en primer plano el que, de todos modos, nos andemos moviendo según *fines* (y ello en la medida en que somos *proyecto*, lo cual tampoco quiere decir que *fin* signifique lo mismo que *proyecto*). Dicho de otro modo, la *finalidad* perseguida aquí, que habría que detallar más si este fuese el asunto de esta investigación, es *sin fin*, y precisamente lo es mientras se mantenga la paradoja de que haya una *finalidad* que no constituye *interés* alguno para nadie.

de cada ámbito, es más, lo logra precisamente no compareciendo él mismo como discurso *válido*²³.

Cuando se trata de una *obra de arte*, la incomodidad del estatuto de lo que en ella se juega roza con la del discurso que da cuenta de ello mismo, el filosófico, y se diferencia en que mientras el filosófico no tiene estatuto alguno, al menos, del discurso de la *obra de arte* se puede decir que es *ficticio (libremente bello)*, o sea, que no es más que el proceso de composición sin que la composición que genera (el juicio, la *síntesis*) cumpla con aquello que, en principio, una composición (una *síntesis*, o sea, un *juicio sintético*) válida debe cumplir. Para exponer esto mismo, Heidegger sigue dos estrategias «retóricas»²⁴. La frase que hemos seleccionado y todo el fragmento antes citado pertenece a la primera estrategia: volver a hacer la experiencia que se juega en el tipo de discurso que una *obra de arte* como tal genera. La segunda estrategia es, a partir de dicha *repetición* de la experiencia, reconocer tanto el estatuto limitado de dicha *repetición* como el estatuto de la *experiencia* misma.

Precisamente por lo que se acaba de decir, el «modo de expresión» de ambas estrategias, pero especialmente el de la primera, es, entonces, necesariamente huidizo. En otras palabras, hay una explícita pretensión en los usos lingüísticos de que dicho discurso rehuya que de él quepa encontrar determinación. El modo como, en efecto, ese discurso lo rehúye es porque la busca constante y seriamente allí donde, de todas formas, no puede acontecer esa determinación (véase el 16.1.2).

Así, en efecto, «bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino de campo cuando cae la tarde». Solo porque lo que aquí hay no es *conocimiento* (en sentido kantiano o sea, el tipo de conocimiento que es la ciencia moderna; véase el capítulo 5), lo que con esta oración se dice (rompiendo con el estatuto mismo de modelo oracional), si bien no es definición, determinación, construcción o deducción alguna (segregación de concepto), sí es, al menos, una *descripción* de,

²³ Esta lectura del discurso que llamamos filosofía es la que, a mi juicio, Heidegger estaría pretendiendo mantener frente aquel otro proyecto de pensamiento que justamente apuesta porque el discurso *válido* en cuanto tal no sea ni el de la ciencia ni el de lo práctico, sino el de la filosofía misma, a saber, el Idealismo alemán.

²⁴ Hay una apreciación parecida en el artículo de Pol Vandavelde, «L'œuvre d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité», en *Heidegger Studien*, Vol. 9, 1993, 125-136, sin embargo, la exposición que se está desarrollando aquí se diferencia tanto por el punto de partida del análisis del texto de Heidegger, como por cierta asunción acrítica de la «fundación de estado», «pueblo» y «lengua originaria». A pesar de ello, este artículo parece tener, de fondo, ciertos presupuestos lingüísticos, por el uso que se hace en él de las nociones de «langue» y «parole», que están en sintonía con lo que se ha expuesto aquí.

en este caso (pero esto es quizá lo de menos²⁵), el ser-botas de las botas de campesino.

Ahora bien, ya se puso sobre la mesa una lectura en la cual aquello del «auténtico ser originario del útil» sería solamente el ámbito de *sentido*, es decir, que la diferencia entre *mera cosa* y *útil*²⁶ solo sería un momento del análisis que muestra que el aspecto diferenciador entre ambas se ha difuminado o ha quedado homologado cuando lo que siempre hay son *existencias*²⁷ (véase el capítulo 6). Sin embargo, en esta *descripción* de las botas de campesino habría que admitir que estas no son homologables como *existencias*, igual que tampoco lo son cuando a continuación se amplía la descripción por lo que respecta a todo eso que la campesina no tematiza, pero en lo que está²⁸. Por cierto, esa tematización responde a la otra estrategia «retórica» de Heidegger, ya que ahí sí se tematiza ese ser-botas de las botas, a saber, la *fiabilidad* (*die Verlässlichkeit*), en la cual se muestra la limitación de la *repetición* de la experiencia.

Esto último se sustenta en que cabe señalar que la fiabilidad, que aquí se hace notar solo en un aspecto, es la misma que la que reclamamos a las cosas cuando lo que de ellas pedimos es seguridad, poder contar con ellas. Es eso mismo en el sentido de que se trata de algo que no se tematiza, a saber, el «lo mismo» que ha aparecido en otros momentos. Sin embargo, con «lo que se cuenta» no es en absoluto idéntico cuando el modo como en general se asume esa fiabilidad es el de la posibilidad de calcularla, que cuando esa fiabilidad la da el cualificado contenido de la cosa. En la descripción y tematización que hace Heidegger en el ensayo no hay *cálculo*, lo cual hace pensar que quizá esta descripción no se ajusta del todo a nuestro mundo histórico²⁹, sino que es ella misma ya *recuerdo*

²⁵ Se ha desarrollado en otro lugar («Sustituciones. Fetichismo y verdad *depuis Derrida*», en el volumen *Derrida y el psicoanálisis*, de próxima publicación en la editorial Guillermo Escolar) otra línea de lectura que presta especial atención a la observación de que, quizá, el concreto útil no haya sido «lo de menos».

²⁶ Cf. GA 5, Hw, UKW, 1-25.

²⁷ Cf. GA 7, VA, DFT, 9-40.

²⁸ «Cada vez que la labradora se quita sus botas al llegar la noche, llena de una dura pero sana fatiga, y se las vuelve a poner apenas empieza a clarear el alba, o cada vez que pasa al lado de ellas sin ponérselas los días de fiesta, sabe muy bien todo esto sin necesidad de mirarlas ni de reflexionar en nada. Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo. Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio. Decimos «sólo» y es un error, porque la fiabilidad del utensilio es la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de protección y de asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia»; GA 5, Hw, UKW, 19-20, trad. 27.

²⁹ Aunque nosotros no nos hagamos cargo en cada momento de la calculabilidad de cada cosa, la noción que manejamos de lo fiable está atravesada por ella. Piénsese, por ejemplo, en los anuncios de coches donde la fiabilidad de este se saca a colación de que ha sido «científicamente probada», o sea, «ha pasado este o aquel test de seguridad», etc. Lo mismo ocurre en los anuncios de productos de limpieza, productos médicos, etc.

(*Andenken*), o sea, *historia* y, por ello, como veremos en el próximo subapartado, *puesta en obra de la verdad*.

Precisamente por eso, esta *descripción* del ser-útil del útil (la que se logra mediante las dos estrategias involucradas en la atención a la *obra de arte* y en conjunción con el discurso que corresponde a la *obra de arte*) logra poner en juego el «lo mismo» que hay entre el ser-esto de esto y el ser-aquello de aquello, a saber, eso de «ser». Lo logra, además, en dos sentidos.

Por una parte, poniendo en juego una pretensión de ruptura del vínculo significante/significado, se pone de manifiesto una irreductibilidad que no comparece en nuestro mundo histórico en la medida en que todas las cosas son, por principio, homologables en tanto que cosas (objetos de conocimiento) a todas las demás. Dado que esa irreductibilidad no comparece, sino que justamente se sustrae, pone de manifiesto que lo implicado en la obviedad del vínculo entre significante y significado (en la lingüística, como punto de partida) es, precisamente, la homologación, la posibilidad de reducir cualquier cosa a cualquier otra, esto es, la posibilidad *a priori* del intercambio³⁰.

Por otro lado, en la medida en que en varios momentos de la exposición se ha dicho que aquello de la irreductibilidad se reconocía en el mundo griego por lo que refería a la densidad semántica de lo morfemático de la cópula, ese «lo mismo», eso del «ser» que aquí se logra describir es, en cierto modo, del mismo orden que el que se encontraba en la situación griega. Lo estamos encontrando aquí precisamente porque se sustrae, es decir, esa irreductibilidad no se hace valer, no puede comparecer como efectivo *conocimiento*. El discurso sobre ella no es *válido*, sino *ficticio*, y el discurso que, a su vez, da cuenta de esto mismo no puede entrar ni en uno, ni en otro estatuto.

Así pues, en la *obra de arte* se encuentra esta densidad³¹ porque rehúsa comparecer, o sea, porque esa densidad de la irreductibilidad se ha perdido, ha

³⁰ Si bien, de *información*, pero ya se argumentó que incluso la definición de «información», del «mensaje», se hace, no solo sobre la base del modelo oracional, sino en el horizonte de sentido de la intercambiabilidad de todo por todo, o sea, en el de las *existencias*.

³¹ A propósito de dicha densidad (que Heidegger llama *riqueza*) y de cómo, para nosotros, convive con su extrema pobreza, es decir, allanada (a lo que Heidegger llama *vacío*) cf. GA 6.2., *Nietzsche II*, 220-229; el tema se trata extensamente en GA 51, *Grundbegriffe*, especialmente en la primera parte, 23-93 (la segunda parte del curso está dedicada a la sentencia de Anaximandro, mostrando, así, que la riqueza corresponde a la situación griega). Por otra parte, la expresión kantiana para referirse a esto es la de «desconocida raíz común», la cual tiene su correspondencia según en qué momento del sistema nos encontremos. Todavía antes del trabajo sobre Hölderlin, Heidegger, en una conferencia sobre la Antropología Filosófica (GA 80.1., *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (24. Januar 1929), 213-251) al hilo de la interpretación que por aquel momento defiende de Kant (la que aparece coagulada en el *Kant Buch*), pretende haber encontrado en el Dasein y concretamente pensando en la posibilidad de desarrollar una metafísica del mismo, esa *raíz común* «hasta ahora desconocida» (habría pensado Heidegger) entre el «tronco» de la sensibilidad y el del entendimiento. A lo que estamos asistiendo en el texto de UKW es a la constatación de que esa *raíz* permanece desconocida. Esto,

quedado allanada³². En el ensayo se formula de un modo mucho más huidizo: «la tierra es lo esencialmente autocerrado [*Sichverschließende*]»³³ (sobre esto volveremos), por tanto, el modo como todavía cabe hablar de ella es mediante un ejercicio de forcejeo, el mismo que se vio en el capítulo anterior con respecto al enunciado, y que hace de esta descripción tan *relevante* como *relevante* se mostró que es el análisis que demuestra el carácter secundario del modelo oracional.

16.2.2. «Se despliega toda la soledad del camino de campo cuando cae la tarde»

Así pues, recuperando el tono huidizo con vistas a ilustrar lo que acabamos de exponer, son las suelas las que están en contacto con el *fondo* mismo del camino, del encontrarse en camino, cuando cae la tarde³⁴; lo que hay bajo ellas es el suelo que siempre estamos pisando, lo siempre ya supuesto, y esto, para nosotros, es la *tarde que cae*, a saber, el *país de la tarde*, *Occidente*³⁵, por donde

como estamos viendo, no ocurre porque falte originalidad en el preguntar, sino porque habría que *renunciar* (*versichten*, esta palabra va a ser clave en UzS, véase en 17.1.1) a ese *conocimiento*, y ello en virtud de lo que significa precisamente *conocimiento*, por cierto, por lo que significaría en cierta lectura de Kant que pretendería leerlo sin partir del Idealismo alemán, sino tratando de mostrar en qué sentido el Idealismo acontece como respuesta a Kant o a la situación inquietante en la cual su filosofía coloca (cf. Martínez Marzoa, F.: *De Kant a Hölderlin*, cit., 13-23).

³² Prueba de ello es que tampoco las *obras de arte* son ajenas a la intercambiabilidad, por muy particular o caprichoso que se quiera calificar al mercado del arte, cosa que Heidegger también reconoce, incluso reconoce la dificultad que ello supone para el análisis que él mismo lleva a cabo: «Pues bien, tenemos que las propias obras se encuentran en las colecciones y exposiciones. Pero ¿están allí como las obras que son en sí mismas o más bien como objetos de la empresa artística? En estos lugares se ponen las obras a disposición del disfrute artístico público y privado. Determinadas instituciones oficiales se encargan de su cuidado y mantenimiento. Los conocedores y críticos de arte se ocupan de ellas y las estudian. El comercio del arte provee el mercado. La investigación llevada a cabo por la historia del arte convierte las obras en objeto de una ciencia. En medio de todo este trajín, ¿pueden salir las propias obras a nuestro encuentro?» GA 5, Hw, UKW, 26, trad. 33.

³³ GA 5, Hw, UKW, 33.

³⁴ Recuértese aquello de la lechuza en el prólogo de Hegel a las lecciones sobre filosofía del derecho; la *teoría* solo llegue en el ocaso (por ejemplo, en el *de los ídolos*, que diría Nietzsche), cuando las cosas ya han pasado.

³⁵ Cf. GA 12, UzS, *Die Sprache im Gedicht*, 31-78, especialmente 70 y ss.; nótese como, hacia el final de este texto, se dirá: «Una dilucidación [*Erörterung*; cf. aquí mismo la página 31 donde se dice que significa «indicar y situar el lugar», «estar atento al lugar», es decir, indagar su localidad] de su poesía nos muestra a George Trakl como el poeta del aún ocultado país de la tarde [o: del Occidente, *Abend-Lands*], 78. Véase el trabajo de Barbara Ulrich: «Heidegger, Trakl et le site de celui-ci dans le «retournement natal», en *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 67-87. Los primeros apartados de este estudio (del 1 al 3, 67-74), que están escritos sobre la base de la tesis doctoral de la autora (*Le «retournement natal» de Friedrich Hölderlin comme chiffre du destin de l'Occident ? et lectures de Heidegger, Montaigne, Nietzsche et Jung sous cet aspect*), están dedicados a la cuestión del «retorno a lo natal» en Hölderlin y se los ha tenido muy en cuenta para la elaboración de esta Tercera Parte del trabajo, así como para haber planteado los capítulos 8 y 9 de la Segunda Parte. Estando, por lo general, de acuerdo con la interpretación que se propone en este estudio, quizá no comparto la lectura de los análisis de Heidegger en clave de «diagnóstico» y «terapia», en el sentido de que, si bien puede haber lo primero, lo segundo es una suerte de tentativa o apuesta (como se ha dicho a lo largo de este trabajo) que puede llegar a comportar alguna incoherencia interna con el resto del trabajo, pero también con el significado del ejercicio de *sobriedad* que hay en el Hölderlin posterior a *La muerte de Empédocles*, las

el sol cae cuando el día acaba (o como lo diría Heidegger, el *Untergang* que lleva al *Übergang*) y toca emprender el viaje de regreso a casa, al hogar³⁶, a lo natal, que, sin embargo, porque nosotros pertenecemos a *Occidente*, no es sino la *falta de hogar, de ese suelo natal (die Heimatlosigkeit)*. Todo ello, además, ocurre porque vamos por el *Feldweg*, o sea, no por un camino cualquiera, sino por el *terreno* por el que cada uno llega a casa, a saber, aquel marcado por nuestro propio haberlo atravesado una y otra vez y que, sin embargo, como la tierra, no es ninguno determinable (no es una carretera asfaltada), es decir, está por sí mismo cerrado a la determinación.

En efecto, aquí «resuena» (y parece que no haya más remedio que valerse de recursos huidizos pero que pretenderían ser determinantes, o sea, que pretenderían, a pesar de todo, *decir* ese fondo en el que siempre estamos) lo que se ha tenido que perder para que el modelo oracional se imponga, a saber, la densidad semántica de la cópula, o como apareció en 15.2, el *hótan génetai sýmbolon*. Precisamente porque esta densidad permanece perdida y tiene que ser para nosotros lo que queda atrás en cuanto tal, es lo solo y esencialmente «recordable» en la continuada interpretación en cada caso concreta. Aquí, de las botas, del ser-zapato del zapato; «pero tal vez todas estas cosas sólo las vemos en los zapatos del cuadro, mientras que la campesina se limita sencillamente a llevar puestas sus botas»³⁷.

Para que esta lectura sea sostenible, debe evitarse, a mi juicio, la asunción de que esa interpretación pueda reconducirse a un «lenguaje metafórico», «figurado», o como quiera que se lo denominara. Si este «modo de expresión» tiene que tener un nombre (*poema, poesía, poético, pensar poético*, o incluso, *simbólico*), tendrá que venir exigido, a mi juicio, por la marcha de la interpretación³⁸ y solo «valer» mientras esa interpretación *dure*³⁹. Así es como leo la resistencia que el mismo Heidegger muestra cuando, por ejemplo (o ejemplarmente), se trata de los poemas de Hölderlin; resistencia que consiste en

traducciones y comentarios a estas, es decir, el Hölderlin de los Himnos que más ha interesado a Heidegger.

³⁶ El *Heimkunft*, cf. GA 4, EHD, 9-31, GA 53, 39-55, 60-62; de la página 63 hasta el final se muestra la diferencia entre el modo del *llegar a ser en el hogar (Heimischwerden)* entre los griegos (que contrasta con el *Abendland* precisamente por ser el *Morgenland*) y nosotros, los hesperios.

³⁷ GA 5, 19, trad., 27.

³⁸ Debe tenerse presente que el objetivo de esta investigación no ha sido exponer todo el trabajo heideggeriano sobre el lenguaje en todas sus transformaciones, sino, como ya se enunció, proponer una lectura de las descripciones heideggerianas de nuestro trato con la lengua (o el lenguaje) en los parámetros que ya se expusieron. Este es el tramo final que vamos a desarrollar y con ello pretendemos que se pudiera continuar precisamente hacia esa lectura más amplia, ya no de un aspecto sino de todo el fenómeno.

³⁹ A propósito de esta «duración» y su conexión con la *elasticidad (del tiempo) narrativa*, cf. Pardo, J. L., *La regla del juego*, cit.; si bien la cuestión atraviesa todo el texto, puede leerse explícitamente a lo largo de los siguientes tramos: 67-87, 188-197, 220-249, 252-291, 603-681.

no aceptar que lo que en ellos aparece se interprete como «figurativo» o «metafórico»⁴⁰.

Así, con estas *descripciones relevantes* se logra empezar a poner de manifiesto el carácter intrínsecamente *secundario* del vínculo entre significante y significado; lo cual demuestra que el «modo de expresión» en las estrategias de Heidegger no es como tal «metafórico» sino *fenomenológico-hermenéutico*. La pregunta que formulamos ahora es si también las *obras de arte* mismas son *fenomenología*, o en qué sentido en ellas se asiste a algo de lo cual quizá solo se puede dar cuenta desde un discurso fenomenológico-hermenéutico, esto es, filosófico. Esto implica también, al menos, la pregunta acerca de cómo se puede reconocer una *obra de arte* frente a cualquier otra cosa, es decir, en qué consiste el *ser-obra* de la *obra* en la *obra de arte*.

16.3. *Obra de arte* II: la puesta en obra de la verdad

Después de lo que se ha dicho en el subapartado anterior, puede formularse sin demasiado riesgo a la malinterpretación que, las botas de campesino del cuadro de Van Gogh (pero también el corzo en el cuadro de Franz Marc y veremos en qué sentido también el *templo* griego, el *poema* de C. F. Meyer «La fuente romana»⁴¹ e incluso alguna otra *cosa*⁴²) despliegan o *instauran* un *mundo*. Ya hemos defendido que *mundo* refiere al ámbito de sentido concreto en el que en cada caso siempre ya nos encontramos; que solo allí donde *hay lengua* *hay mundo*. Por consiguiente, esta *instauración* o despliegue lo es de una *lengua*, esto es, de *die Sprache*. Habida cuenta de lo que se ha dicho a propósito de este término y, sobre todo, de lo que hemos dicho de los conceptos lingüísticos y sus

⁴⁰ Cf. GA 39 HHGR, 14-19 y 25-42, GA 52 HHA, 1-18 y 39-46, GA 53, 17-23, GA 75, ZHG, 5-8; la misma resistencia es la que se percibe con respecto al «pensar historiográfico», cf. GA 75, ZHG, 35-36; en la misma línea de resisten, en »*Andenken*« und »*Mnemosyne*«, GA 75, ZHG, 3-32, Heidegger no solo rechaza, en la mayoría de los casos, implícitamente estos «conceptos filológicos» para la lectura *filosófica*, o sea, *pensante* de los poemas, sino también las «categorizaciones formales» de las poesías: «este poema [*Andenken*, pero valdría para otros] se opone a cualquier clasificación en un grupo o bajo título de morfología de una poética estética», *ibid.*, 24; por otro lado, que cuando se trata de *poesía*, la cuestión no tiene que ver con «metáforas» y «lenguaje figurativo» en sentido filológico amplio, lo muestra el título del tomo 4 de la *Gesamtausgabe* (cf. GA 4 EHD, *Vorwort*, 7-8 y *Anhang*, 193-197) y la explicación del término *Erörterung* que ya se ha referido en nota y sus derivados; GA 12, UzS, *Die Sprache im Gedicht* (1952). *Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 33-35; una línea de lectura que asume esta posición crítica con estos términos desde Heidegger y que da lugar a un interpretación muy fructífera y a la cual esta investigación le debe, la defiende Deltev Lüders en: «„Das abendländische Gespräch“. Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen», en *Heidegger Studien*, Vol. 20, 2004, 35-62. Por lo que respecta al significado de la palabra *Bild*, cf. GA 39, HHGR, 113-119 y GA 7, VA, »... *dichterisch whonet der Mensch*...«, 194-195; significado que discute con el sentido que la misma palabra tiene en GA 5, Hw, DZW, 88-96 y 100-113.

⁴¹ Véase en GA 5, Hw, UKW, 23.

⁴² La jarra o el puente, véase el texto *Das Ding y Bauen Wohnen Denken*, en GA 7, VA, 165-187 y 145-164.

problemas, resulta sorprendente, por mucha coherencia que tenga con todo ello, que sea una *lengua* lo que *instaura* una *obra de arte*.

Para que esto se vea con claridad hay que atender ahora al tópico del ensayo que dice que el *ser-obra* de la *obra de arte* consiste en *poner en obra la verdad* de tal modo que el *ser-obra* de la obra no se determina por su carácter de cosa (y este no debe guiar la pregunta⁴³), sino por su *ser-creación*, lo cual significa que en la obra de arte *obra el acontecer de la verdad*. Mi intención no es recorrer todos los pasos descriptivos de Heidegger, ni tampoco el orden que él establece en el ensayo. En cierto modo, parte de lo que ya se ha dicho ha querido ser una lectura de algo más de la mitad del ensayo que evitase por todos los medios abusar del estilo heideggeriano en este texto. No solo se ha evitado por lo problemático de los usos (como se ha señalado), sino porque toda la exposición sigue al servicio de mostrar que los presupuestos de la lingüística, o sea, eso que Heidegger llama la lógica y la gramática, son, al mismo tiempo, lo que impiden comprender lo que se está intentando mostrar aquí y aquellos gracias a los cuales es posible esa misma mostración. Por ello, en lo que ahora sigue, la pregunta que orienta es aquella con la que se terminó el subapartado anterior, la cual solo aparece insinuada en el *Apéndice*:

Todo el ensayo sobre «El origen de la obra de arte» se mueve, a sabiendas, aunque tácitamente, por el camino de la pregunta por la esencia del ser. La reflexión sobre qué pueda ser el *arte* está determinada única y decisivamente a partir de la pregunta por el *ser*.⁴⁴

Pues bien, la forma que el ensayo tiene de moverse a sabiendas, pero tácitamente, en esa pregunta es utilizar, por ejemplo, el recurso descriptivo de *die Lichtung* para interpretar qué quiere decir la palabra griega *alétheia*⁴⁵. Dado que en varios momentos de la exposición se ha vuelto sobre esta cuestión, paso directamente a comentar a colación de qué aparece en el ensayo. Téngase, presente, de todas formas, que se trata del *allí* en el cual hay (*es, se da*) lo ente, en la medida en que *es*, tal que ello mismo, *die Lichtung*, es la *apertura* que

⁴³ «Ocurre que ya no nos planteamos la pregunta por el carácter de cosa de la obra, pues mientras sigamos planteándola, estaremos tomando inmediata y definitivamente por adelantado la obra como un objeto dado. De esta manera nunca preguntaremos a partir de la obra, sino a partir de nosotros mismos. A partir de nosotros, que no le dejamos a la obra ser una obra, sino que tendemos a representárnosla como un objeto que debe provocar en nosotros determinados estados»; GA 5, Hw, UKW, 56, trad. 59.

⁴⁴ Ibid., 73, trad. 73.

⁴⁵ Ya se ha comentado cómo esta palabra está en la órbita de tratar de pensar la *alétheia* griega y, en ese sentido, como muestra la conferencia *De la esencia de la verdad* en sus últimos pasos, la *esencia* del ser. Esto mismo es parte de lo que habría que *pensar* como *tarea* cuando la filosofía *termina* o *acaba*; cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, 67-90.

«rodea» a las cosas, es decir, la *patencia* misma del *haber* cosas en general⁴⁶. Por consiguiente, este «claro» es al mismo tiempo «aquello» (pero no cosa alguna) gracias a lo cual las cosas *son*, aparecen, están en el *desocultamiento*. En este sentido *el claro* es el *desocultamiento* mismo, y «aquello» que permite que las cosas estén ocultas o se oculten en el «disimulo» (*Versagen*), es decir, que no comparezcan (o *no sean dichas*) como lo que son, luego, en este otro sentido, *el claro* es el *ocultamiento* mismo.⁴⁷ He ahí que *die Lichtung* queda reclamada no solo como la palabra para pensar la *alétheia* griega, sino para pensar el «ser», en el sentido de aquello que no-comparece de lo que comparece y que por ello solo puede *señalarse*, o *indicarse* –recuérdese que pertenecen al campo semántico ampliado de *die Sprache*– su *ausencia*, su *no-comparecer*.

Dicho esto, el claro aparece en el ensayo como aquello que una *obra de arte pone, instaure (aufstellt), crea*. Luego, el modo de identificar obras de arte está en constatar si *abren (ponen en obra, instauran, crean) claro* para el *tener lugar* de las cosas, o sea, *mundo*. ¿En qué sentido ocurre esto? Para responder a esta pregunta que, si bien no está formulada de este modo en el ensayo, sí que opera implícitamente en él, el ejemplo que viene a colación es el del *templo griego*. Vamos a ver que el que se trate del templo *griego* no es trivial, y aunque no vamos a adelantarnos en la argumentación, después de todo lo recorrido en este trabajo, esa no trivialidad puede ya entreverse. Por otro lado, se adoptará en cierta medida el tono y los usos de Heidegger, pero solo porque en ello se hace valer lo que se ha dicho especialmente en 16.2.1 y 16.2.2.

Un edificio, un templo griego, no copia ninguna imagen. Simplemente está ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso. El edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. Gracias al templo, el dios se presenta en el templo. Esta presencia del dios es en sí misma la extensión y la pérdida de límites del recinto como tal recinto sagrado. Pero el templo y su recinto no se pierden flotando en lo indefinido. Por el contrario, la obra-templo es la que articula [*fügt*; recuérdese lo que se dijo en 15.2] y reúne [*sammelt*, piénsese en todo lo que ya se ha dicho del *lógos* y la *phýsis*] a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo de este

⁴⁶ «por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos»; GA 5, Hw, UKW, 39-40, trad. 44.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 40-42.

pueblo histórico; sólo a partir de ella y en ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destino.⁴⁸

De una parte, el templo ordena lo que rodea y encierra, pero también lo que le rodea y en donde se circunscribe; esto no ocurre meramente por su carácter de edificio, ni siquiera se trataría, en este caso, de su carácter de «edificio religioso», sino que la ordenación se cumple por cuanto tampoco el templo se sitúa en cualquier lugar, sino allí donde le corresponde, o sea, donde *tiene su lugar*, por consiguiente, acontece ya siempre *cualificado* y, como se verá, para dar *cualificación*, *irreductibilidad* a las cosas. Pero además, esta ordenación ni siquiera tiene que ver solamente con algo así como «lo político» (incluso en el sentido del proyecto *pólis*), sino que la ordenación, esto es, la *articulación y reunión* afecta igualmente a la «base rocosa» sobre la cual se asienta, «la tormenta que se desencadena sobre su techo» tal que «hace destacar su violencia», «la luz del día», de la «gracia del sol» que se refleja en su piedra, y así «la amplitud del cielo» y «la oscuridad de la noche», etc.⁴⁹; es decir, todo eso que el griego llama *phýsis* y que aquí Heidegger traduce por *die Erde*: «La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal», y, continúa diciendo, «en eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge»⁵⁰.

Hay apertura de *mundo* en la medida en que este, el *sentido* (para el mundo griego, por ejemplo, el que «suceda símbolo»), es situado de nuevo sobre la *tierra*. Esto quiere decir que el modo como la *obra de arte abre mundo* es *componiendo* el sentido que permite tanto reconocer ese ámbito de sentido

⁴⁸ Ibid., 27-28, trad. 34. Anoto dos comentarios previos a la cita: 1) si bien el «dios» refiere a alguna de aquellas figuras que normalmente asociamos a eso de «el panteón olímpico», como ya apareció en otros momentos, no solo no se trata del cliché cultural de «los dioses griegos» (que a nivel del cliché son equiparables a los «egipcios», «romanos», «aztecas», «hindúes», etc., lo cual ya debiera darnos la pista de que el cliché es extremadamente descuidado con una hermenéutica fuerte como la que práctica Heidegger), sino, más bien, de aquello otro de que «dios» refiere a la irreductibilidad en cuanto tal, a la *presencia* en su carácter mismo de *presencia* y aunque Heidegger no hace todo el trabajo hermenéutico del que hoy disponemos para la cuestión, sí sabemos que cita lo suficiente como para entender que algo de ese trabajo sí conocía de primera mano; 2) aunque, en efecto, lo *articulado y reunido* sean esas *relaciones*, tanto el que la lista sea la que es, como que el que trasluzca un tono «poético», responde a que las dos últimas oraciones de la cita emplean, al mismo tiempo, las dos estrategias «retóricas» de las que hablamos. La cuestión de la sacralidad la comentaremos en el cuerpo del texto y en ello volverá a aparecer el asunto del «dios» y la divinidad; allí seguirá valiendo este apunte previo.

⁴⁹ «Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hace que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquélla la que pone en evidencia la furia de éstas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo sólo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son». Ídem.

⁵⁰ Ídem.

mismo como aquello a lo que dicho ámbito se opone y enfrenta. Esta oposición y enfrentamiento es lo que la *obra de arte* hace acontecer; y esto es lo que significa aquí que *abre mundo*. Heidegger lo formula como la *institución* de la posibilidad misma del «combate», de la oposición de *tierra* (lo esencialmente auto-cerrado) y *mundo* (el ámbito general del sentido)⁵¹. El ámbito de sentido es *abierto* por la obra porque lo hace emerger desde eso «otro», eso *extraño*⁵² al sentido: no el «sin sentido», sino el que no haya siquiera posibilidad de tal distinción, a saber, la roca *antes* de distinguir su dureza, el metal *antes* de distinguir su brillo, el color *antes* de distinguir su relucir, el sonido *antes* de distinguir su sonoridad, etc. Es decir, la *opacidad* del no haber *distinción*, posibilidad de *distancia*, de *vuelco*, de *discernimiento*⁵³. Mientras un *útil*, para ser lo que es, debe, como dice Heidegger, hacer desaparecer el material del que está hecho, la obra de arte, para llegar a ser lo que es, debe *alumbrarlo*, y así:

la roca se pone a soportar y a reposar y así es como se torna roca; los metales se ponen a brillar y destellar, los colores a relucir, el sonido a sonar, la palabra a decir. Todo empieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra.⁵⁴

En este sentido, allí donde el *útil* *retira* la materia de la que está hecho, es decir, la deja en suspenso, la hace desaparecer, la obra de arte *se* retira para que comparezca su «material». Con este «movimiento» lo que comparece no es el mero material que el *útil* debe dejar atrás, sino esa *ausencia de distinción* inherente a lo que ese «material» es, precisamente, cuando no es material para un *útil*. La obra de arte se retira para dejar que acontezca la tierra en su *no-comparecer*, es decir, como lo opuesto, lo «otro», lo «extraño» al ámbito de sentido que la obra instaaura.

Ahora bien, todo esto, si bien cabe interpretarlo (*hacer experiencia* de ello) en el cuadro de Van Gogh, o en el poema de Meyer, ¿tiene el mismo estatuto que en el templo griego desde donde, de hecho, se averigua? Hay cierta ambigüedad en el texto de Heidegger en este punto. La respuesta más inmediata sería que sí tiene el mismo estatuto, que es justamente por eso por lo que la obra de arte sigue

⁵¹ «El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí. Mundo y tierra son esencialmente deferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo». Ibid., 35, trad. 40.

⁵² Aquí hay que recordar la pregunta del final de 15.6, referida al verso de Hölderlin «casi hemos perdido *die Sprache* en lo extraño»; ¿por qué «en lo extraño»? Sobre esto se volverá.

⁵³ En UzS, eso, la *Unter-Schied*, la da, precisamente, el que *die Sprache spricht*; sobre esto volveremos.

⁵⁴ Ibid., 32, trad. 38.

fundando, creando, abriendo mundo; pero la manera en la que es caracterizado (tal y como lo acabamos de exponer) hace dudar de que signifique lo mismo para el templo griego (la tragedia griega, el *épos* de Homero, etc.) que para algo moderno, por mucho que *nosotros*, modernos, no tengamos más remedio que referirnos a todo ello como *obra de arte*⁵⁵.

El texto de Heidegger no es claro en este punto, pero sí deja interpretarlo en este sentido, y ello en virtud de lo que hemos visto al pasar brevemente por aspectos fundamentales de la sistemática kantiana. Esta interpretación puede sustentarse, por ejemplo, en que la noción de «verdad» por la que se pregunta durante todo el ensayo no es aquella que se aplica a los juicios sintéticos, pero tampoco (como ya se argumentó) la sustituye. Como ya se ha dicho, «verdad» pretende pensar la palabra *alétheia*, esto es, *el claro*, y en ese sentido el «ser» (la densidad semántica de lo morfemático la cópula, etc.), luego la *verdad* que aquí se *pone en obra*, no es en ningún caso nada *válido*, no acota como tal ningún ámbito nuevo de objetos. En el mismo orden leemos cierta aclaración respecto a que la obra *se retira* dentro de la tierra, es decir, que la hace aparecer en su opacidad, esto es, como lo «otro» del *mundo*, y en ese sentido, que la pesadez de la piedra, el brillo de los colores, etc., o sea, su *carácter irreductible*, se capta justamente en la medida en que se retira en la puesta en obra de la obra de arte (al menos, sin más matices, del templo griego). La aclaración dice:

Si intentamos captar la pesadez de otra manera [que no sea *en la obra, puesta en obra en la obra de arte*] –esto es, depositando la piedra sobre una báscula–, lo único que conseguiremos es introducirla en el mero cálculo de un peso. Esta determinación de la piedra, tal vez muy exacta, no es más que un número, mientras que el peso se nos ha hurtado. El color luce y sólo quiere lucir. Si por medio de sabias mediaciones lo descomponemos en un número de vibraciones, habrá desaparecido. Sólo se muestra cuando permanece sin descubrir y sin explicar.⁵⁶

Para la Modernidad, o sea, para nosotros, esa «pesadez» que queda atrás, *olvidada*, en la medición de la báscula, no constituye validez alguna. Es más, solo porque esa «pesadez» queda definitivamente atrás, como lo «otro», como lo «extraño», sin visos de volver a ser aquello que *vincule*, la medición de la báscula *vale* como lo *válido*, es decir, como *conocimiento* de la piedra, y en ese sentido *nos vincula*⁵⁷. Pareciera que esto es un demérito moderno. No lo es, y tampoco merece mucho la pena plantearlo en esos términos.

⁵⁵ Pues, como se sabe, el sentido de «obra de arte» que se tiene hoy es tan moderno como la lingüística; formulado de otro modo, puede encontrarse en GA 53, HHI, 20-22.

⁵⁶ Ibid., 33, trad. 39.

⁵⁷ *Conocimiento* refiere en Modernidad (véase el capítulo 5) a *poder hacer tanto X como su contrario*, que, por cierto, es esencial, por ejemplo, para que el escultor *hoy* la esculpa o para que un *artista* en general *trabaje* con su materia, pero que incluso afecta al hecho de que esté

La razón que cabe traer es que gracias a que lo que asumimos como *conocimiento* es la medición de la báscula y no la *puesta en obra* de la pesadez de la piedra en su *retirarse*, *podemos*, incluso, *conservar* (o *destruir*) un templo griego. Ahora bien, eso tampoco significa ni que en las situaciones históricas donde no ocurría esto hubiera un retraso o una falta de progreso, ni que ello mismo, el que ahora esto sea lo *válido*, constituya como tal un progreso. Valerse de esta tipología solo genera errores hermenéuticos por parte de quien la emplea, pues lo que no cabe es comparar las situaciones históricas dando como válidas de antemano y sin crítica las categorías de una u otra situación; de ahí que tampoco tenga sentido decir que los griegos eran más... (¿sabios?, ¿poéticos?) que los modernos. Lo que sí cabe es reconocer la diferencia, y en ese sentido *reconocer* el suelo que se pisa. Esto último siempre comporta, como ya se ha dicho en otros momentos, un fracaso, pues ese reconocimiento no puede nada frente al riesgo de segarse la hierba bajo los pies, por mucho que, como dice Hölderlin, «allí donde esté el riesgo, esté también lo que nos salva».

El *mundo* que abre nuestro «arte» es esencialmente *otro* con respecto al griego, y solo porque para *teorizar*, para *tematizar* (y en ese sentido *reconocer*), hay que tomar distancia, mirar como viniendo desde fuera, tiene sentido dirigirse a *lo griego* como lo esencialmente *otro* que (o *extraño* a) nosotros⁵⁸. En esta línea es como aquí se interpreta el que la *historia* sea aquello *por-venir*, por *recordar* (*Andenken*), y ello en el sentido de que haya que *decidirse* por ella. Que la *decisión* sea, entonces, para la *filosofía*, por *otro inicio*, por un «nuevo» inicio, querría decir que la *tarea* es *volver* a pensar lo sido, pero solo porque es aquello *por llegar a ser*.

Pues bien, a colación de lo dicho, puede ahora leerse con algo más de claridad el que: «la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible

prohibido «utilizar» (aunque sea como mero elemento de decoración) o, más bien, «recoger» ciertos tipos de «rocas» (por ejemplo, las de origen volcánico) de ciertos lugares del planeta (por ejemplo, en Lanzarote).

⁵⁸ No puedo desarrollar esto en extenso, pero Hölderlin «teoriza» justamente esta cuestión desde su *teoría de los géneros poéticos griegos* a partir de los «tonos»: heroico, naif e ideal, las categorías: tono fundamental, aspecto o carácter artístico y espíritu, y los nombres de la *Poética* de Aristóteles para los tres tipos básicos o principales de *composiciones* rítmicas griegas: el poema *épico*, el poema *lírico* y el poema *trágico*. Resumidamente, lo propio de los griegos sería el «tono» heroico, de modo que su poema es el *épico*, su «otro» es lo lírico y en ese sentido transitan *de vuelta* por la tragedia (cosa que no se cumple, pues no hay ningún nuevo tipo de composición principal después de la tragedia y tampoco se vuelve al *épos*). Por su parte, la Modernidad, Hesperia, tiene como «tono» lo naif, de modo que su poema es el *lírico*, su «otro» lo heroico, y en ese sentido transita *de vuelta* por la tragedia. Cabe la posibilidad de decir que ese paso de vuelta tiene cierto tinte de fracaso por lo que respecta al *fracaso* de *La muerte de Empédocles* de Hölderlin. Cabría entrever en el *Incip tragedia* de Nietzsche otra forma de ese fracaso. En cualquier caso, sí es cierto que Hölderlin encuentra una vía más potente que pretender componer tragedias y es hacerse cargo de *lo propio*, o sea, *aprender lo más difícil*, y en ese sentido, volver a la sobriedad occidental mediante sus *Himnos*, que son composiciones líricas modernas; cf. Martínez Marzoa, F.: *De Kant a Hölderlin*, cit. y *Hölderlin y la lógica hegeliana*, cit. (aunque el asunto sobrevuela toda su producción), y Blay, E.: *Píndaro desde Hölderlin*, cit.

intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora»⁵⁹, por ello, para nosotros, esto es justamente lo irremediablemente perdido que *solo* en el «arte» acontece; pero acontece como tal, es decir, como lo siempre ya dejado necesariamente atrás. Así, nadie duda del carácter ficcional del cuadro de Van Gogh, del poema de Meyer o de las esculturas de Rodin, pero tampoco nadie duda de que las *obras* de Chillida, o de Andy Warhol, ponen de manifiesto eso irremediablemente perdido a lo que, todos ellos, llaman «bello», «hermoso», «estético», etc. Por su parte, la ciencia tampoco trabaja con eso, es decir, también para que la ciencia marche esto tiene que haber quedado atrás, pues:

Por mucho que dicha intromisión [la que la ciencia ejerce] pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetividad técnico-científica de la naturaleza, con todo tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como ésa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada.⁶⁰

A pesar de la ambigüedad en la que se mueve el ensayo, esta diferencia puede leerse cuando Heidegger trata de explicitar qué *instalación* es la obra de arte respecto a aquella que se dice, por ejemplo, justamente de un cuadro en una exposición de museo, o de un edificio, aunque también, y aquí es donde reluce toda la ambigüedad, de una escultura o de una tragedia⁶¹. La ambigüedad está en que no se especifique si «escultura» es cualquier estatua o solo aquellas en donde lo que se *erigía* era un «dios», o si «tragedia» es cualquier representación teatral o dramática o solo aquella en la que se «transforma el relato del pueblo» de modo que «cada palabra esencial (...) decide [*zur Entscheidung stellt*, que puede interpretarse como: pone en *distinción*] qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo»⁶².

La diferencia está en lo que significan las palabras «consagrar» (*Weihe*), «glorificar» (*Rühme*), «brillo» o «esplendor» (*Glanz*) y «dignidad» (*Würde*) en referencia a lo sagrado, el «dios» y lo divino, cuando se emplean para caracterizar el templo griego (o a una *composición* griega) o un edificio moderno (un cuadro, una obra literaria, etc.). Las palabras, tal como están usadas en el texto de Heidegger, pueden interpretarse en sentido «católico». Son, de hecho, palabras pertenecientes a la liturgia en general. Pero frente a esta interpretación, que tiene sus problemas de coherencia con lo que se dice, por ejemplo, en *La frase de*

⁵⁹ GA 5, Hw, UKW, 33, trad. 39.

⁶⁰ Ídem.

⁶¹ Cf. Ibid., 29-30, trad. 36.

⁶² Ídem.

Nietzsche «Dios ha muerto»⁶³ o con el hecho de que Heidegger asuma, con Hölderlin, que «los dioses han huido»⁶⁴, cabe argumentar otra.

Tanto por cómo se formulan las oraciones en las que aparecen (y téngase ahora en cuenta lo que se dijo en 16.2), como por la economía general del texto, en el orden en el que se lo ha interpretado aquí, estas palabras refieren al *carácter irreductible* de las cosas. El que el templo *consagre* y *glorifique* en el sentido de que dé *dignidad* y *esplendor* (brillo), o sea, *presencia* al dios, esto es, a lo *sagrado*, quiere decir que pone de manifiesto la *irreductibilidad* inherente a las cosas, la cual, para el mundo griego es *lo propio*, su punto de partida, en lo que está instalado. Por el contrario, nosotros estamos instalados en la pérdida de esto (en la pérdida o la huida de los dioses, en la «muerte de dios»), en que esto es *lo extraño*, lo *otro*, lo que no nos es *propio*. Si la *obra de arte* puede en la Modernidad volver a *consagrar* lo *sagrado*, esto es, lo *divino*, lo que tiene *contenido* y, en este sentido, *glorificarlo*, a saber, ponerlo de manifiesto en su *dignidad* y *esplendor*, o sea, en su *presencia irreductible*, es solamente en tanto que esfuerzo por señalar lo que para la Modernidad *ya no es*⁶⁵. Por eso, a la pregunta que iniciaba este apartado respondo afirmativamente.

El arte o la obra de arte, *dice*, con estatuto propio, el «ser», el fondo sobre el que siempre ya se pisa, esto es, *consagra glorificando la dignidad y el esplendor de lo sagrado*, es decir, de las cosas en su irreductibilidad, pero precisamente por ello, esto solo es así mientras se está interpretando o se la está llevando a cabo⁶⁶, y no como algo que se logre fijar. Pues para que esto ocurra, es

⁶³ GA 5, Hw, 209-267.

⁶⁴ En el ensayo, de hecho, se dice: «Hasta la fatalidad [en el sentido de lo que llega inevitablemente como destino, *Verhängnis*] de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo hace mundo [*wie Welt weltet*]». GA 5, Hw, UKW, 31, trad. 37; de hecho, esta sería la manera en que *nosotros* nos encontramos.

⁶⁵ Esto abre, a su vez, otra lectura, que ya se ha insinuado en otros lugares, y en la cual no puedo entrar, pero que se deja apuntada para otros desarrollos. Dado que tanto *consagrar* como *glorificar* refieren a que vuelva a haber, o empiece a haber, contenido de antemano vinculante, esto es, irreductibilidad de las cosas, «ser» (en su *densidad*), resulta interpretable que Heidegger apuesta porque, en efecto, pueda volver el contenido. Desde esta lectura podría afrontarse la interpretación de «el último dios» y aquello de que «solo un dios puede salvarnos». Pero entonces, esta misma apuesta tendría que enfrentarse al problema de si no termina cayendo en una nueva posición idealista en la cual se reformula cierto Uno-todo con pretensión de validez. Se trataría, entonces, de ver, hasta qué punto Heidegger lograría estar formulando esa apuesta y, a su vez, mantener el requisito de que ella siempre sea desde el *Faktum* de la *finitud*. Esto no quita que, de todas maneras, la apuesta siga siendo la de Heidegger, y que haya que seguir a Volpi (véase: «¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio», en *Martin Heidegger Aportes a la filosofía*, edición de Valerio Rocco Lozano, epílogo de Félix Duque, Madrid: Maia Ediciones, 2010, 17-62) en la lectura de que ese camino lleva a un naufragio.

⁶⁶ Aquí no se menciona meramente el «proceso» de composición de una u otra, sino el que, por ejemplo, estemos «ejecutando» un poema o un templo, o el que se reconozca la presencia del dios en este o aquel sacrificio; y esto último, no cuando el sacrificio se «institucionaliza» en una práctica ritual, sino mientras eso mismo significa el que allí anda ocurriendo la presencia del dios sin la mediación del ejercicio reflexivo de la *cultura*.

decir, para que acontezca lo que «se cierra esencialmente en sí mismo»⁶⁷, lo que consiste en no-comparecer, que en este texto Heidegger llama *la tierra*, la *obra de arte* tiene que retirarse. Así:

Es verdad que el escultor usa la piedra de la misma manera que el albañil, pero no la desgasta. En cierto modo esto sólo ocurre cuando la obra fracasa [aquí: «fracasa» se usa en el sentido trivial, no en el sentido señalado que se ha usado en este trabajo]. También es verdad que el pintor usa la pintura, pero de tal manera que los colores no sólo no se desgastan, sino que gracias a él empiezan a lucir. También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen [de] usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece.⁶⁸

La obra de arte, en su retirada, pone en obra la «verdad», esto es, hace acontecer la contienda entre *tierra* y *mundo*, su pertenencia mutua en tanto que «contrarios-respectivos» (*Gegenwendig*⁶⁹) y, así, acontece el «rasgo» (o la «rasgadura»: *Der Riß*), esto es, la *escisión*⁷⁰ a partir de la cual cabe *discernimiento*, *distinción*, esto es, que haya esta y aquella y aquella otra cosa y que quede «fijada» (o más bien, no-fijada, pues ello solo es así mientras se lleva a cabo o se interpreta la obra de arte) en la «figura» (*Gestalt*) de la obra. Ahora bien, precisamente porque lo que se pone en primer plano es la *escisión* misma, lo «fijado» no es sino la posibilidad de que en la siempre renovada interpretación (en la Modernidad) vuelva a apuntarse a la no-comparecencia de la *escisión*⁷¹. También en este punto, el ensayo es ambiguo por cuanto a este interpretar se lo llama *cuidar*⁷². Sin embargo, lo he leído de este modo por cuanto ese *cuidado* es fruto de una *decisión* (o *resolución*), o sea, de un *querer* que conecta con lo que se vio en el capítulo anterior a propósito de la *transcendencia*⁷³.

Este *cuidado* «funda el ser para los otros y con los otros como expresión histórica del ser-ahí a partir de su relación con el desocultamiento»⁷⁴. Ahora bien, ¿no habíamos visto justamente esta relación de términos a colación de la dilatación por parte de Heidegger de *die Sprache*? Parece que el «arte», la

⁶⁷ GA 5, Hw, UKW, 34, trad. 39.

⁶⁸ Ídem, trad. 39-40.

⁶⁹ Cf. El uso de este término en GA 53, HHI; véase, por ejemplo, en la página 77 (y ss.).

⁷⁰ El término está siendo usado aquí en el mismo sentido en que se utilizó en 16.1.1 y 16.1.2 a propósito de la sistemática kantiana, esto es, en la *escisión* de intuición – concepto y la solidaria validez cognoscitiva – validez práctica, que es el mismo uso que se ha empleado durante todo el trabajo.

⁷¹ Cf. GA 5, Hw, UKW, 50-51.

⁷² Cf. Ibid, 54-55.

⁷³ «Querer es la lúcida resolución de un ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone a la apertura de lo ente que aparece en la obra. Así es como se encamina lo que está dentro hacia la ley. El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra». Ídem, trad. 58.

⁷⁴ Ídem.

posibilidad de arrancar un *rasgo* (una *distinción*, una *escisión*), una *medida*⁷⁵, unos límites y traerlos delante, que «es el origen de la obra» tiene lugar como *Sprache*, en la medida en que «*die Sprache* es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente»⁷⁶. Esto mismo, además, conecta con la dilatación de la semántica del término que se vio en el capítulo anterior en la medida en que: «la apertura de lo abierto y el claro de lo ente sólo acontece mientras se *proyecta* [*entworfen*; subrayado mío] en la condición de arrojado de esa sobrevenida apertura»⁷⁷, esto es, solo mientras se da el encontrarse afectivamente, en comprensión y posibilidad de articulación discursiva del ente que somos: solo mientras hay *Sprache*.

Pues bien, teniendo en cuenta que el «arte de la palabra», es decir, aquel que ordinariamente entendemos que tiene como «medio» el lenguaje, es la poesía, puede que haya razones para que Heidegger afirme que: «la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. *Todo arte es en su esencia poema*»⁷⁸. En 15.6 se terminó preguntando qué quiere decir y por qué queda la poesía; donde «quedar» refería a que en ella se mantenía la referencia a «lo mismo» a lo que la densidad semántica de lo morfemático de la cópula en Grecia refería. Bien, pues atendamos finalmente a esta cuestión.

16.4. *Obra de arte III: poema y poesía*

Sobre el asunto del *poema* y la *poesía* en general⁷⁹ y específicamente en Heidegger habría mucho más que decir que lo que podemos aspirar aquí. A los textos en los cuales este es el tema⁸⁰ mismo habría que sumar, en orden a realizar un comentario detallado, aquellos en los cuales el asunto es transversal⁸¹. Pero todos ellos quedarían, de todas formas, supeditados a todos los demás textos de Heidegger en los cuales ni el *poema* ni la *poesía* son el asunto, digamos, en abstracto, sino que el asunto es unos u otros *poemas* y, por tanto, la *poesía* misma allí donde tiene propiamente su lugar: en su ejecución y su interpretación. Por ello, la estrategia es asumir que lo que sigue es un esbozo y, en todo caso, todos

⁷⁵ Cf. GA 7, VA, »... *dichterisch wohnt den Mensch...*«, 189-208; especialmente, 197 y ss.

⁷⁶ GA 5, Hw, UKW, 61, trad. 63, lo que sigue es aclaratorio: «Donde no esencia [*west*: tiene lugar] ningún *Sprache*, como en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco hay ninguna apertura de lo ente y, por tanto, tampoco ninguna de lo no-ente y del vacío».

⁷⁷ GA 5, Hw, UKW, 59.

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ Por decir solo un lugar que debiera ser fundamental y que ya ha estado de fondo en la consideración que aquí se ha ido haciendo: el parágrafo 51 de la *Crítica de la capacidad de juzgar* y todo lo que ello implica para con la sistemática kantiana.

⁸⁰ Algunos de esos textos, o los más esenciales son, a mi juicio: GA 4, EHD, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 33-48 *Das Gedicht*, 182-192, GA 75, ZHG, *Die Einzigkeit des Dichters*, 33-44, del curso sobre *Germania y Der Rhein*, GA 39, HHGR, 25-77,

⁸¹ De nuevo, principalmente, a mi juicio: GA 5, Hw, *Wozu Dichter?*, 269-320, GA 7, VA, »... *dichterisch wohnt der Mensch...*«, 189-208, GA 12, UzS, *Die Sprache im Gedicht*, 31-78.

esos textos están en consideración de fondo, aunque no se vayan a tratar detenidamente cada uno de ellos.

Empecemos por recordar que la noción de «arte» aparece en el ensayo en relación con la palabra «saber». Heidegger establece esta conexión hermenéuticamente a través de la traducción corriente de la palabra griega *téchne* por la palabra latina *ars*, de donde, a su vez, la palabra «arte». Ahora bien, sabemos (se lo ha visto) que *téchne* es una de las palabras griegas que significan lo mismo que *saber* y que refieren a la *pericia*, al *saber hacer esto o aquello* y, en este sentido, el *saber habérselas con* esto o lo otro. Pues bien, una de las *téchnai* que se apuntó, con Aristóteles, que se ocupan del *lógos semantikós* es la *poietikés*. Teniendo en cuenta que la *poíesis* significa, en general, la «producción» pero, al mismo tiempo (en conexión con lo anterior), la «producción» de la articulación significativa en general, entonces, esta «producción» lo es no de esta y aquella cosa (no *hace acontecer*, por ejemplo, solo cañas de pescar o solo columnas de piedra), sino del acontecer general de las cosas⁸². Por consiguiente, del tener lugar mismo del «lo mismo» que hay entre el ser-zapato del zapato y el ser-fuente romana de la fuente romana.

En el capítulo 15 se vio que el siempre «suceder símbolo» era la caracterización del *lógos semantikós*, esto es, de la articulación en sentido general (sin delimitar un sentido específico del *deloîn*). Esto se ha ido poniendo en conexión con la cuestión de la densidad semántica de lo morfemático de la cópula, de modo que lo que está en juego en este interpretando es la situación histórica a la que Heidegger llama Grecia antigua. Allí mismo se hizo notar que, poco después de la muerte de Aristóteles, es decir, ya cuando ello mismo pasa a ser no el fondo en el que se está, sino algo que se conserva (que se *cultiva*), etc., el tipo de *lógos* que pasa a ser lo obvio es el que Aristóteles especifica sobre la base de este. Así, *symbolon*, por así decir, se pierde, o sea, el *lógos* queda homologado al tipo específico que es el *apophantikós*, etc. Todo esto es lo que se ha ido viendo.

Se lo ha vuelto a traer porque ahora resulta que aquello de que *acontezcan las cosas* en general, que era a lo que el *hótan génetai symbolon* señalaba, vuelve a aparecer como la esencia del arte. Esta conexión hermenéutica permite a Heidegger formular con sentido la afirmación de que *todo arte es en esencia poema*, o sea, un caso del *hacer acontecer las cosas* en general. Sin embargo, esto no invalida el punto de arranque de todo este apartado, es más, tampoco pretende ser una recuperación de la palabra símbolo, sino señalar en qué sentido, en el *poema* vuelve a tratarse de la irreductibilidad de las cosas⁸³.

⁸² Recuérdesse lo que ya se comentó a propósito de lo que «hacía» Píndaro.

⁸³ De hecho, en el curso sobre el himno de Hölderlin *Der Ister*, Heidegger muestra cómo plantear el problema desde la noción de símbolo (a pesar de que allí mismo se vuelve a referir a

Si en el arte o, como ahora se lo formula, en el *poema* se puede todavía constatar el *hacer acontecer las cosas* en general, ello se debe precisamente a su carácter ficcional⁸⁴, a que no constituye ámbito de validez alguno, a que lo que se juega ahí no es si esto o aquello es, sino el «es» en general, el allí donde eso de «ser» tiene lugar. A esto, a ese *allí*, es a lo que Heidegger llama *die Sprache*.

Textualmente, este carácter ficcional se nota en el hecho de que Heidegger no tenga otro remedio que valerse de expresiones marcadamente huidizas pero que, sin embargo, logran *decir* –o quizá ya podamos simplemente utilizar los verbos: *señalar, indicar, apuntar, «hacer o dar señas»*, etc.– de modo relevante el asunto; por ejemplo, con expresiones como que «lo ente brille y resuene»⁸⁵. Lejos de ser un «defecto», el carácter ficcional y las expresiones huidizas, a mi juicio, resultan sumamente elocuentes para hablar de (o *señalar, hacer o dar señas, indicar a*) aquello de lo que no se puede hablar, es decir, para tratar de tematizar, de explicitar lo que, por su misma constitución, consiste en no comparecer, en no mostrarse, en no ser susceptible de fijación temática.

De lo anterior se sigue que en el *poema* (en el *arte*) sea todavía constatable aquello perdido para que nuestra situación haya llegado a ser, a saber, aquello de la densidad semántica de lo morfemático la cópula, de la irreductibilidad de cada cosa, etc. Se trata, pues, del «resto» de lo «no-perdido» de la situación griega antigua; pero precisamente por ser «resto», no sería coherente interpretar que ello mismo, el *poema* o la *poesía* constituye como tal un «nuevo lugar» o una fundamentación de ámbito de validez alguno⁸⁶. Ahora bien, esta razón es la que justifica, al mismo tiempo, que los *poemas* y, por tanto, la *poesía* sea el asunto para el discurso filosófico, es decir, aquel discurso que pretende *decir* de qué va la cosa y, por consiguiente, es tarea del pensador atender a los poetas o, si se

Aristóteles) es no estar comprendiendo lo que ocurre en el poema, pues lo que ocurre, y allí lo vuelve a decir, es que *se instituye mundo*, que *acontecen las cosas*; cf. GA 53, HHI, 17-19; pero el asunto recorre el curso hasta el final. El proceder de Heidegger es, entonces, hacer *resonar* lo allí *dicho* tal que ello mismo vuelva a señalar lo indecible, es decir, la irreductibilidad de las cosas; de ahí que se trate de mantener lo oculto como oculto, o que diga: «El curso de la corriente [o: el río] es un enigma», Ibid., 22.

⁸⁴ Cf. Moreno Márquez, C.: «Verdades irreales. Fenomenología de la ficción y modificación de neutralidad», en *Philologia hispalensis*, Vol. 27, 3-4, 2013, 51-82 y «Logos / Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil», cit.

⁸⁵ GA 5, Hw, UKW, 60, trad. 62; el sintagma también podría traducirse como «traer a lo ente a la luz y al resonar»; la traducción de Leyte y Cortés resulta más adaptada a cómo diríamos en castellano lo que aparece en el texto alemán. En cualquier caso, quiere decir que el *poema* trae a la presencia lo en él nombrado no como objeto (de conocimiento o de decisión posible) sino en la pretensión de que esa presencia sea *de suyo irreductible*, por eso, porque esta es la pretensión, el carácter del *poema* tiene que ser marcadamente ficticio.

⁸⁶ Y habría que discutir mucho, por ejemplo, a propósito del ensayo sobre la obra de arte, de si cabe eso de «fundar estados».

prefiere decir así, *leer los poemas* no como meros textos en versos, sino como el *decir* que *hace acontecer las cosas*, esto es, como *poesía*⁸⁷.

Por tanto, el *poema* es el *decir* que proyecta⁸⁸, en la medida en que *dice* o *relata* el tener lugar del *mundo* en tanto que deja sin decir «la tierra», el fondo sobre el cual nos encontramos y en ese sentido, la «poesía es fundación mediante la palabra en la palabra»⁸⁹. Así, el *poeta* es, en esta línea, el que nombra por primera vez las cosas, es decir, el que las *dice* en su irreductibilidad.

Pues bien, a pesar de que con lo descrito parece que nos hayamos librado de la gramática y la lógica, hay que tener en cuenta que, de todas formas, el *poema* sigue estando en esta o aquella *lengua*; «*cifrado* en una *lengua*», si queremos decirlo así, pero, en cualquier caso, en una (en uno u otro sistema de signos). Ahora bien, no simplemente «*cifrado*» en la gramática, sino en la *lengua* y, por tanto, también en el *habla* concreto en un doble sentido: por un lado, en su composición y ejecución y, por otro, en el concreto *uso* efectivo de la *lengua* por el *poeta*, lo cual se percibe en los forcejeos gramaticales y semánticos a los que un poema somete a sus lectores. Esto último comporta, en cierto sentido, que, por ejemplo, la *lengua* alemana para Hölderlin, o la castellana para Góngora, se vean sobrepasadas tanto por exceso como por defecto, en el sentido de que el *habla* de Hölderlin o de Góngora constituyen tal irreductibilidad que el término *habla* excede hacia el de *lengua* y el de *lengua* hacia el de *habla*. Uno y otro, en su uso técnico de la lingüística, que es de todas formas el único que es válido y el que tiene que seguir haciéndose valer –incluso ahora, aquí–, se quedan «cortos» al tiempo que colman toda su semántica⁹⁰.

Esto es justamente lo que leo en el término *Sprache* en el uso marcado que hace de él Heidegger, en el que la traducción por uno u otro (incluso meramente por «lenguaje») estrangula la referencia fenoménica de lo que pretende expresar, que «todo *Sprache* es el acontecimiento de este decir [el del *poema* como *decir que proyecta*] en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que queda cerrada»⁹¹. De ahí que Heidegger afirme que «el propio *Sprache* es poema en sentido esencial»⁹². Por consiguiente, se

⁸⁷ Cf. GA 39, HHGR, 25-77; «“El poema”: esta palabra delata ahora su ambigüedad. “El poema” puede significar el poema en general y en absoluto, ese concepto de poema que vale para todos los poemas de la literatura universal, pero “el poema” también puede querer decir el poema destacado y excepcional, señalado por el hecho de que sólo él llega a nosotros de modo destinal precisamente porque nos poetiza el destino en el que nosotros mismos nos encontramos, sepámoslo o no, tanto si estamos dispuestos a asumirlo como si no». GA 4, EHD, *Das Gedicht*, 182-183, trad. 202.

⁸⁸ GA 5, Hw, UKW, 61.

⁸⁹ GA 4, EHD, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 41, trad. 45.

⁹⁰ Sobre esto volveremos en el siguiente apartado; y recuérdese que la lingüística entra en discusiones sumamente interesantes sobre esta cuestión.

⁹¹ Ídem., trad. 63-64.

⁹² Ibid., 62, trad. 64.

muestra que *die Sprache* es lo «no-perdido», lo que queda, la posibilidad misma del recuerdo (*Andenken*), de que el *pensar* y el *poetizar* (lo que hace el *poeta* cuando *compone poesía* y, por tanto, la *instauración de mundo*, etc.) lleven «a *die Sprache* la palabra inexpressada del ser»⁹³.

Pues bien, ahora las preguntas con las que terminamos el apartado 15.6 pueden responderse. La última, acerca de la poesía, como ya ha dicho, ha quedado esbozada con lo dicho –una *respuesta* completa implicaría una investigación que no se ha pretendido realizar aquí, pero sí se ha pretendido defender que iría por aquí–. Ahora me centraré para terminar en las dos anteriores: ¿qué quiere decir el «casi» del verso de Hölderlin en *Mnemosyne* «casi hemos perdido *die Sprache* en lo extraño»? y, ¿por qué ese «casi haberlo perdido» es *en lo extraño*?

A la primera, acerca del «casi», se ha respondido en la medida en que *die Sprache* no puede haberse perdido, precisamente, porque la gramática surgió y se hizo valer, porque el modelo oracional se impuso como lo obvio, porque la lingüística tardomoderna se hace valer, a pesar de sostenerse sobre un *abismo*, es decir, con ella o gracias a ella *leemos* los *poemas* como *poesía*. En este sentido, *die Sprache* tiene lugar como lo *no-perdido*.

La segunda, que pregunta por «lo extraño», es decir, por lo *otro*, se puede ahora responder desde una doble mirada. Por un lado, en efecto a *die Sprache* *casi* se lo pierde en la concepción corriente que se tiene de él, es decir, *casi* se lo pierde por cuanto esta concepción *obliterra* la comprensión, *devastando*, en definitiva, las posibilidades de tomar la distancia suficiente como para atender a ello. De ahí que nos haya costado tanto haber llegado a «situarnos en el horizonte». La concepción moderna del lenguaje es, en este sentido, cierto *otro* para *die Sprache*, le resulta *extraño* y en ello *casi* lo hemos perdido.

Por otro lado, *casi* se lo pierde en o con el propio hundimiento de la Grecia antigua, es decir, *casi* se lo pierde precisamente en ese surgimiento del «modelo oracional»; y eso, la Grecia antigua, es para nosotros lo más «extraño», lo *otro* que nosotros, lo que ha quedado irremediabilmente atrás y por eso nuestro lugar de tránsito.

Así, ambas cuestiones, lo que *modernamente* se muestra como habitual y corriente y aquello irremediabilmente perdido son «lo extraño» donde *casi* perdemos *die Sprache*. Ahora bien, también por ello, es hacia donde hay que caminar. ¿Qué quiere decir esto último?

⁹³ GA 9, Wm, BH, 361, trad. 295.

16.5. «El libre uso de lo propio»

⁹⁴Es una constatación relativamente obvia aquella de que «solo cuando se pierde algo realmente se lo aprecia», lo cual es otro modo de decir que para *aprender lo propio* hay que transitar por lo «extraño»:

Mas ¿qué significa «extraño»? Por «extraño» se entiende habitualmente lo no familiar, lo que no agrada, algo que más bien pesa e inquieta. Sin embargo, extraño (*fremd*) en alemán antiguo «*fram*», significa en verdad: hacia adelante a otra parte, de camino a... hacia adelante al encuentro de lo previamente reservado. Lo que es extraño camina hacia adelante. Pero no va errabundo, carente de toda determinación. Lo extraño anda buscando el lugar en el que podrá permanecer en tanto que caminante. «Lo extraño» sigue la llamada que apenas le es develada y que lo encamina a su ser propio.⁹⁵

Esto no tiene nada de misterioso, ni siquiera es como tal algo muy original. Es tan cotidiano como el sentido por el cual se considera muy conveniente que los estudiantes salgan a otros países, o sea, «se vayan de erasmus». Caben otros muchos ejemplos, como que uno empieza a conocer en profundidad su lengua cuando hace el esfuerzo de aprender otra. Pues bien, igualmente, solo en la medida en que se reconozca la pérdida, en que se haga la *experiencia* de transitarla, se puede *aprender* lo que uno es. Y como ocurre en los ejemplos triviales que se ha puesto, ese tránsito no termina sino donde se empezó, no lleva sino al punto del que se partió⁹⁶; si bien uno tiene que salir de su casa para aprender lo que significa «estar en casa», al volver, el *hogar* no es distinto, y lo que ha pasado para aprender a *reconocer* «la casa de uno» ha sido el camino recorrido *de vuelta, de regreso al hogar*. Pues bien, esto, trasladado a lo que nos ocupa, quiere decir que todo este recorrido que hemos trazado en este último capítulo hasta aquí no nos lleva a ningún sitio nuevo, sino que *nos trae de vuelta*.

La poesía de Hölderlin –la que Heidegger considera como la *poesía* que *funda* el *poetizar* moderno– asume esta figura como el modo general de expresar aquello que el *poeta* pretende *cuando* su *decir* tiene lugar en *el tiempo de los dioses huidos*, en «el tiempo de penuria». A partir de esta lectura de Hölderlin, diríamos: cuanto más «necesitado» o «penoso» es el tiempo y, por tanto, más desarraigados estamos, más falta hacen esos «mortales» (esos afectados de penurias y desarraigos) que pretenden todavía hacer el camino de *regreso al hogar, de vuelta a lo propio*. Esos «mortales», que «miran al abismo», son los

⁹⁴ A propósito de «el libre uso de lo propio», véase: GA 39, HHGR, 286-294; asimismo: GA 52, HHA; GA 4, «*Andenken*», 79-151; y para ciertas aclaraciones fundamentales sobre cómo leer estos textos, cf. GA 75, ZHG, «*Andenken*» und «*Mnemosune*». 1939, 3-32, *Zur politischen Mißdeutung des »Vaterlands«*, 277-278.

⁹⁵ GA 12, UzS, *Die Sprache im Gedicht*, 36-37, trad. 32.

⁹⁶ Hölderlin también lo dice: «como empezaste, permanecerás» [*Wie du anfängst, wirst du bleiben*]; IV, 3, *Der Rhein*.

*poetas*⁹⁷. Pues bien, esto, por lo que respecta a esta investigación, quiere decir que, si bien este *decir* y el *decir* que lo *piensa*, liberan a *die Sprache* de la gramática y la lógica, esa liberación no es sino el ejercicio de *asumirla*. El *regreso al hogar*, referido a esta cuestión, puede formularse como el regreso a la *gramática y lógica propia y apropiada* o *re-apropiada*. Esta no es otra que la *lingüística crítica*, es decir, *criticada, discernida, comprendida*. Por consiguiente, no se trata de *hacer* lingüística, sino que de *asumir* lo que significa que ella sea, de todas formas, nuestro lugar propio, eso que según Hölderlin es lo más difícil (de *aprender*).

A esto lo llama Hölderlin en la carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801: *la claridad de la exposición (die Klarheit der Darstellung)* y según nos dice, así como el griego, para aprender lo suyo propio, a saber, *el fuego del cielo*, tiene que «atesorar la occidental *sobriedad*», es decir, tiene que apropiarse de lo ajeno, así nosotros tenemos que hacer lo mismo, aunque partiendo de lo que para el griego es *extraño, otro, ajeno*.

Pero lo propio debe aprenderse tan bien como lo ajeno. Por ello los griegos nos son indispensables. Solo que precisamente en lo que nos es propio, no les podremos alcanzar, porque, como dije, el *libre* uso de lo *propio* es lo más difícil.⁹⁸

⁹⁷ Este es el trasunto del texto *Wozu Dichter?*, así como de esta investigación.

⁹⁸ Se trata de la carta de Hölderlin a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801 que Heidegger cita en GA 39, HGHR, 290-291; trad. 246-247.

CAPÍTULO 17

DESDE LA LINGÜÍSTICA, LEER «DE CAMINO AL HABLA»

17.1. De camino a *aprender* «el libre uso de lo propio»

En lo que sigue trataré de mostrar en qué sentido los textos de UzS pueden interpretarse como un modo de *hacer ese aprendizaje del libre uso de lo propio*¹. Ya se han comentado ciertos aspectos de algunos de estos textos, especialmente de *Die Sprache im Gedicht* y *Das Wesen der Sprache*, y, en cierto modo, el tema de la investigación desemboca en lo que, en general, se trata en este conjunto. Lo que se propone este capítulo es confrontarse con el asunto que todos ellos comparten y no un análisis pormenorizado de cada uno.

Ahora bien, dado el cariz que tienen estos textos y que de lo que se trata es de mostrar cómo puede interpretarse en ellos el *aprendizaje del libre uso de lo propio*, se impondrán, mucho más que en todo lo anterior, usos y construcciones marcadamente huidizos. El capítulo anterior cobra ahora la función de interpretación previa de esos usos, de modo que aquí no se insistirá en ello a cada paso. Se intentará alcanzar una cierta y siempre limitada claridad (de la *exposición*) para con esos usos valiéndonos de los conceptos de la lingüística. Sin embargo, ello tampoco solventará lo quebradizo y huidizo del modo de expresión, el cual, con muchísima dificultad puede sostenerse. El capítulo anterior ha tenido como objetivo (dentro de la investigación misma) limar esa dificultad.

Advertiré, además, que, a consecuencia de lo dicho, a partir de aquí, la exposición se hará más densa y tediosa. Precisamente por eso, creo que sigue en pie cierta crítica a los planteamientos de fondo del Heidegger tardío; y posiblemente siga en pie al terminar, a pesar de que se pretenderá tratar de responder a esta. La crítica que, en mi opinión, logra atacar el centro del problema ha sido formulada como sigue:

La frase conductora de la meditación heideggeriana, «el lenguaje como lenguaje llevarlo al lenguaje», tiene, una vez que se ha llegado al final del camino, más sabor hegeliano que fenomenológico. Efectivamente, su alcance va mucho

¹ Para una visión más o menos panorámica del «lenguaje» asumiendo estos textos de Heidegger véase, Jaeger, H.: *Heidegger und die Sprache*. Bern und München: Francke Verlag, 1971; Greisch, J.: *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris: Beauchesne, 1987; Powell, J. (ed.): *Heidegger and Language*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.

más allá de expresar la indicación fenomenológica más elemental –llevar correctamente a la palabra la esencia de un fenómeno tal como, tras todo el trabajo fenomenológico, *directamente* se muestra–, sino que ofrece el movimiento mismo con el que la esencia del lenguaje –el mostrar silencioso– hace ser al lenguaje: «el movimiento (el en-caminar: *Be-wegung*) lleva el lenguaje (la esencia del lenguaje) como lenguaje (el Decir) al lenguaje (la palabra que resuena)». La indicación metodológica se torna expresión del ser mismo. Y, a la vez, cuando el discurrir del pensamiento llega a la esencia del lenguaje, se comprende a sí mismo como un corresponder, como una respuesta, sin el que la esencia del lenguaje no llega a su cumplimiento, no es verdaderamente esencia: es justo lo que expresa el *Ereignis*. Ahora bien, para *ver* esto es necesario abandonar el *ver intuitivo* de la fenomenología, el puro atender a lo que se da y en los límites de lo que se da, y adentrarse en un pensar que deja atrás los fenómenos. El camino heideggeriano hacia la esencia del lenguaje es intransitable fenomenológicamente. Tal vez por ello la esencia del lenguaje no es ya reconocible *como lenguaje*. El abandono de la experiencia fenomenológica –precisamente por razones fenomenológicas: ésa es la paradoja– me parece la causa de esa *extrañeza* de la «esencia» respecto del fenómeno del que se dice *su* esencia, tan típica del pensamiento del Heidegger tardío, y, sin duda, uno de los rasgos más problemáticos de toda su obra.²

Tanto en lo anterior, como en lo que sigue, se ha pretendido asumir esta crítica, es decir, se ha pretendido, por una parte, reconocer lo que ella señala en Heidegger y, por otro lado, leer esos mismos textos de modo que se responda a esta crítica. En ello no se pretende «salvar a Heidegger» o a la «integridad» de sus textos, sino tan solo enfrentarlos, pero enfrentarlos reconociendo lo que en ellos es *problema*. Ahora bien, también se reconoce lo limitado de esta tarea y, por tanto, tampoco la exposición realizada está exenta del *fracaso* que a lo largo de la investigación se ha asumido como inherente al discurso filosófico, el cual, tampoco es gratuito.

Respecto a esto último y al hecho de que se trate de un *aprendizaje*, debe empezar a aparecer la referencia que hace Heidegger al poema de Stefan George *Das Wort*, concretamente, a la estrofa final: «Así aprendí triste la renuncia:/ ninguna cosa sea donde la palabra falta»³. Dejando todavía pendiente qué quiere decir el último verso, adelantamos ahora lo siguiente.

² Rodríguez, R.: «El lenguaje como fenomenología», en *Hermenéutica y subjetividad*, cit., 116-117. Véanse allí las referencias que el autor hace a SZ y UzS, así como a la interpretación de Vitiello, V. en *La palabra hendida*, trad. Antonio Hidalgo, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990; del mismo, cf. «Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje», trad. Teresa Losada, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Compiladores): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Editorial Complutense, 1997, 207-231.

³ »So lernt ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebricht«; GA 12, UzS, *Das Wort*, 208.

17.1.1. Renunciar

Para analizar qué quiere decir *renunciar*, Heidegger emprende una estrategia que, si bien parece que fuese algo así como «etimologías», no tiene nada que ver con la «historiografía» de la palabra, sino con lo que ocurre *estructuralmente* con ella, es decir, se atiende a cómo *suen*a en la *lengua*, a cuál es su *valor* (en el sentido lingüístico de este término). De esa interpretación resulta que «renuncia» implica una modalidad del *decir* en tanto que «dejar-ver-mostrando» que consiste en «desistir de una reivindicación», o sea, negarse a uno mismo algo. Por otra parte, los dos puntos del primer verso señalado son interpretados como una apertura de esa renuncia al compromiso con aquello que la renuncia *dice*⁴. Así, si bien el *aprendizaje* conlleva el reconocimiento de algo que uno se niega a sí mismo, esto es, ante ello *fracasa*, eso no significa que no haya nada que decir: «Porque esta renuncia es verdadera renuncia y no un mero rechazo del decir y no un mero enmudecer. Como negación a sí misma la renuncia sigue siendo un decir. Preserva así la relación con la palabra»⁵.

Pues bien, para realizar finalmente esta tarea, recordemos que en los capítulos 10 y 11 se han definido los conceptos fundamentales de la lingüística tardomoderna. Por una parte, estos son la *lengua* como sistema de signos en oposición y referencia al *habla* como realización concreta e individual del sistema signos, de la *lengua*. Estos dos conceptos exigían para constituirse de un concepto fuerte de *estructura* según el cual *lengua* y *habla*, si bien tienen referentes «reales», se contemplan por lo que refiere a que ande *ocurriendo cierta referencia mutua* (aquello de la relación biunívoca entre elementos de conjuntos absolutamente distintos entre sí, etc.) que no pertenece a lo que la física-matemática puede simplemente medir. Y se dijo, insisto, que había que hacer *epoché* de la física-matemática, aunque ciertamente esos «reales» en los que se realiza la *estructura* se observan como tales por y mediante la física-matemática

⁴ «Renunciar, *verzichten* no es un declarar [o: enunciar, *Aussagen*], pero tal vez no deje de ser un decir [*Sagen*]. *Verzichten* [Renunciar] está en el verbo, *verzeihen*, perdonar [en la referencia a esta palabra de la página 158, además se trae a colación la expresión: *sich eines Dinges verzeihen*; renunciar a alguna cosa, abandonarlo; trad. 125]. *Zeihen*, acusar, y *zichten* son la misma palabra que *zeigen*, mostrar, el *δείκνυμι* griego y el latín *dicere*. *Zeihen*, *zeigen* quieren decir: dejar ver, hacer aparecer. Ahora bien, esto: el dejar-ver-mostrando, es el sentido de la antigua palabra alemana *sagan*, decir. Acusar a alguien significa: decirle a alguien algo a la cara. En la renuncia gobierna pues un decir. ¿Por qué? Renunciar significa: desistir de una reivindicación; negarse a sí algo. Puesto que la renuncia es una modalidad del decir, puede, en lo escrito, ser indidcada por dos puntos. De esta forma, lo que les sigue no necesita ser una declaración. Los dos puntos después de la palabra «renuncia» no abren nada en el sentido de una declaración o una constatación; en cambio, abren la renuncia como decir. La abren para aquello a lo que ella se compromete. ¿A qué se compromete? Presumiblemente a lo que renuncia la renuncia» GA 12, UzS, *Das Wort*, 210, trad. 165; a lo que renuncia la renuncia es a que «ninguna cosa sea donde la palabra falta»; cf. *Ibid.*, *Das Wesen der Sprache*, 152-160.

⁵ *Ibid.*, *Das Wort*, 216, trad. 169.

y, por tanto, a pesar de que las articulaciones fonológicas, por ejemplo, mediante el aparato fonador, laringe, lengua, paladar, etc., estén en el mismo orden (*objetivo*) que la caída de una piedra.

Por otra parte, los signos, se dijo, son *lingüísticos* porque también para su reconocimiento hay que moverse precisamente en ese ámbito que se llamó *estructural*. Se trataba allí de mostrar que, por definición, el conjunto de las posibles diferenciaciones fonéticas es ilimitado, como ilimitado es el conjunto de los posibles cortes «representacionales», «conceptuales», «referenciales» o «estados mentales o anímicos», o sea, del conjunto *significado*. Ello implicaba que no hay ningún corte que por principio pueda ser relevante ni en uno ni en otro conjunto; para ambos, en principio, tanto da cortar por un lado que por otro. De ahí que el problema fuese cómo reconocer, entonces, los cortes «válidos», los cortes relevantes. A ello se respondía que, partiendo del reconocimiento del isomorfismo de ambos conjuntos, un corte en uno de los conjuntos es relevante si y solo si corresponde biunívocamente con un corte en el otro conjunto. El que ello constituyera el modo de reconocimiento, entonces, de «entidad lingüística» y así de *signo lingüístico* era lo que nos obligaba a hablar de *estructura*.

Con ello se hacía notar que el vínculo entre los conjuntos (significante y significado), o sea, el *signo lingüístico*, se caracterizaba por *arbitrariedad* (no responder a ninguna «causa» averiguable físico-matemáticamente, ni tampoco a ninguna relación de semejanza de ningún tipo entre los elementos de los conjuntos) y *diferencia* u *oposición relativa al sistema* (el modo de ordenación de la distinción de los signos es por diferencia con el resto de signos del sistema). Así pues, el signo lingüístico, que corresponde al vínculo de carácter universal y neutro entre significante y significado, y que permite identificar entidades lingüísticas (elementos de los conjuntos) caracterizadas por *arbitrariedad* y *diferencia*, en definitiva, se reconoce por ser precisamente «nada real», sino solo y exclusivamente *estructura*.

A lo largo del capítulo 15 y 16 se han ido poniendo en pie desestabilizaciones de estos conceptos. Ya habíamos visto que a estos fundamentos le corresponde el que el modelo oracional se haya presumido *ya siempre* como lo obvio, como lo no cuestionado y se mostró la desestabilización que dicha obviedad acarreaba consigo de la mano de Heidegger. Todo ello está poniendo de manifiesto el carácter intrínsecamente secundario de la lingüística y en ese sentido su inherente pertenencia al ámbito que (también de la mano de Heidegger, aunque no solo de él) llamamos la Modernidad, a pesar de que su

consolidación solo fue posible cuando la Modernidad andaba ya en descomposición, esto es, en *acabamiento* (*Vollendung*)⁶.

17.1.2. A propósito del carácter no opcional de la lingüística

Pues bien, a pesar de ello, y esto también se hizo notar, la lingüística no es opcional; quizá ni siquiera lo sea en general, es decir, que sea cual sea el trabajo de pensamiento en marcha, ella misma andará teniendo lugar como considerando de una u otra manera, y, a su vez, esta es quizá la prueba más fehaciente de que no es sino el suelo que siempre ya pisamos y, por tanto, que es un modo de describir la situación moderna en general. Esta no opcionalidad de la lingüística implica que, a pesar de que la dirección a la que constantemente apunta (o *hace señas*) Heidegger es la de una meditación sobre *die Sprache* no «mediada» por ella, esto es, libre de la lógica y la gramática, esa dirección tiene que ser, de alguna manera, una reapropiación de «lo mismo» sobre lo que se asienta la lingüística, esto es, de los conceptos fundamentales de la misma tal que, dicha «reapropiación» o «liberación», consista precisamente en «recordar» (*Andenken*), en que haya que encaminarse a aprender «el *libre* uso de lo *propio*», con lo cual, en que haya que transitar por lo más ajeno: eso que en el *poema* todavía «pervive». La dificultad, entonces, será enorme pues será, de nuevo, conquistar la *finitud*, la *diferencia*, el suelo que siempre ya pisamos, la *claridad de la exposición*, pero hacerlo recorriendo todo el camino; esto se expresa ahora como un «estar de camino» hacia ello mismo, o sea, como *unterwegs zu...* pero también como una *puesta-en-camino*: *Be-wägung*⁷.

Así pues, a mi juicio, los textos de UzS pretenden ser una suerte de andadura de esa «reapropiación», esto es, de ese aprendizaje. Ya se han comentado, al menos, lo que quiere decir *Gedichte* y *Gespräch*, de modo que podemos decir que eso que *habla* en el *poema* es precisamente el *diálogo* con la *lengua* misma⁸ y es este el que se trata de emprender precisamente con el extraño (por tanto, *transitando lo otro*, lo ajeno), un japonés, a saber, quizá el más lejano posible, el más extremo extranjero, el que «está» en el juego pero viniendo como

⁶ Frente a la lingüística, Heidegger pone el «hacer experiencia» del que ya hemos dado cuenta en 6.3; cf. *Ibid.*, *Das Wesen der Sprache*, 148-151.

⁷ «Para el pensamiento meditativo, en cambio, el camino pertenece dentro de lo que llamamos región (*Gegend*). Para decirlo de modo alusivo, la región –entendida como lo que viene-en-contra (*Gegnende*)– es el Claro (*Lichtung*) dador de lo libre donde lo esclarecido (*Gelichtete*), junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre (*Freie*). Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino (*Be-wägung*) donde son dados caminos que pertenecen a la región» *Ibid.*, *Das Wesen der Sprache*, 186, trad. 146; cf. ss; asimismo, cf. GA 5, Hw, *Wozu Dichter?*, 281.

⁸ «Un hablar *de* la lengua solo podría ser un diálogo»; *Ibid.*, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 141.

desde fuera, desde lo siempre ya *otro*. Hay que adelantar algo brevemente sobre ello.

17.1.3. *Diálogo y traducción*

Resulta relevante que el *diálogo* tenga que ser con un japonés, esto es, alguien en principio completamente extraño a la *lengua moderna* y que, sin embargo, precisamente porque la Modernidad lleva consigo el proyecto *Occidente*, esto es, el proyecto de globalización, el japonés tampoco es ya como tal alguien ajeno a la *lengua moderna*, por mucho que la suya haya tenido que sufrir mucho más que, por ejemplo, el castellano para llegar a ser, en efecto, en algún sentido vehículo de una comunicación que pretende acontecer sin resto, esto es, que tiene como modelo de transmisión de información el de la ecuación matemática para expresar el fenómeno físico, etc. Lo relevante no es que se trate en concreto de un japonés, sino que sea una región lo suficientemente alejada como para que a nadie se le ocurra pensar que la traducción no será un problema muy notable⁹ entre uno y otro hablante, sobre todo cuando el *diálogo* se lleva a cabo en alemán entre alguien para quien esta lengua es *extraña* (*Fremdsprache*) y alguien que, de todas formas, habla un alemán que pretende *romper* a cada paso con el uso normal del mismo (recordemos la estrategia retórica de *repetición* apuntada en 16.2).

Dicho esto, afrontemos ahora la pregunta de si el término *die Sprache*, en su uso marcado, el uso que hemos ido poniendo de manifiesto a lo largo de todo el capítulo, puede, efectivamente traducirse, por ejemplo, al castellano, no sin resto, sino de tal modo que con ello se logre recoger lo que hay en él implicado, es decir, haciendo la experiencia que, casualmente, el término logra hacer en el alemán de Heidegger. Ahora la traducción no tiene que ver con si *Sprache* puede trasladarse al castellano, sino más bien con cómo se interpreta cuando se lo lee en Heidegger, así: ¿cómo puede traducirse (interpretarse) eso de: *die Sprache spricht*?

No puede ser meramente «el lenguaje», porque, como se dijo en 10.2¹⁰, por «lenguaje» siempre se entiende implícitamente la formulación abstracta de lo

⁹ Cf. el volumen *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgabe von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Thomas Buchheim (Hrsg.), Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989; especialmente la segunda parte: «Gelegenheiten der Übersetzung», 129-226 y en concreto, respecto a esta cuestión: Elmar Weinmayr: «Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan», 177-196.

¹⁰ En este apartado, la definición que se dio era provisional. Esta Tercera Parte está procurando ganar una «definición» o una *comprensión* del *lenguaje* que, por así decir, logre resolver la provisionalidad de aquella. Por eso, a lo largo de esta Tercera Parte, en los capítulos 15 y 16, se ha mantenido el uso del término alemán. Sin embargo, es ahora cuando podrá ganarse esa *comprensión*, pero para ello es necesario recurrir a otros recursos.

que se estudia como *lengua*, que tiene lugar en el *habla* de los hablantes nativos y que se expresa en una gramática. Por otra parte, tampoco puede ser simplemente que se trate de que *la lengua habla* porque la *lengua* (el sistema de signos) consiste en no ser *habla*, por tanto, en *no-hablar*¹¹. La expresión aceptada en la traducción al castellano «el habla habla» parece, en principio, la más acertada por cuanto, quizá, sí se puede decir sin incoherencia que todo *habla*, siempre individual y concreta, *habla*, esto es, se configura de modo irreducible¹², pero, precisamente por eso, el reconocimiento aquí es meramente de eso que la lingüística llama *habla*, pero no de la *lengua* y, por tanto, solo tenemos la mitad de la historia. Además, si de ello se quisiera decir que es ese *hablar* del *habla* el que da lugar a la *lengua*, entonces se estaría cayendo en el problema de la génesis; dicho de otro modo, la crítica de Rodríguez y Vitiello referida al comienzo no se estaría respondiendo. Aquí, se ha adoptado el compromiso, *con Heidegger* (y quizá *a pesar de él*), de que se trata de pensar la *finitud*, esto es, que la actitud es fenomenológica, o sea, que las cosas no se deducen, sino que se encuentran y se ponen de manifiesto¹³. Pero tampoco se podría pretender traducir (interpretar) el sintagma forzando gratuitamente el castellano como «el habla lengüea».

Ahora bien, a pesar del rechazo anterior, la expresión *la lengua habla* tiene una virtud interesante que está marcada en el texto al que nos estamos refiriendo. Aunque sea adelantar la argumentación de nuevo, nótese que ese *sprechen*, incluso manteniendo todos los reparos anteriores, se reconoce en el texto como «son del silencio» (*Geläut der Stille*), o sea, en cierto modo, como *no-hablar*, y esto es justamente lo que hemos reconocido más arriba para descartar esta traducción (interpretación). Evidentemente, el sintagma funciona en alemán porque esto mismo queda salvaguardado en la equivocidad de los términos, o sea, porque queda auspiciado por la misma multivocidad que se reconoció en el apartado 16.2. Que haya en ello una «salvaguarda» concierta, precisamente, con el final del *diálogo* con el japonés:

¹¹ La escisión entre *lengua* y *habla* está en el mismo orden que la escisión kantiana *forma-contenido* o *intuición-concepto*, *validez cognoscitiva-validez práctica*, luego se trata de pensar que ni la *lengua genera el habla*, ni el *habla genera la lengua*, esto es, que no hay *génesis* sino *Faktum*.

¹² Dicho de otro modo, no se trata de un mero juego de palabras pues en la expresión tanto la primera como la segunda palabra significan lo mismo en castellano, otra cosa será, y eso es lo que estamos discutiendo, si se puede decir lo mismo del sintagma en alemán.

¹³ Que la dialéctica no sirve para lo que pretende hacer aquí Heidegger sí está, al menos, textualmente en UsZ: «Parece como si toda tentativa de representar la *lengua* precisara de artificios dialécticos para dominar este enredo. Tal modo de proceder, al que nos empuja formalmente la fórmula [a saber: *die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*; llevar la lengua como lengua al *habla*], carece, en cambio, de posibilidades de percibir meditativamente, esto es, entrando propiamente en la puesta-en-camino [*Be-wägung*], la simplicidad del despliegue de la lengua [*Sprachwesen*], en lugar de querer representar la lengua». GA 12, UzS, *Der Weg zur Sprache*, 250, trad. 195 (modificada).

F: En la reunión de que salvaguarda [*des Währenden*]...

J: que, como decía usted recientemente, salvaguarda como lo que se ofrece...

F: y lo mismo permanece como el mensaje...

J: que como mensajeros nos *emplea*.¹⁴

La palabra y derivados de *wahren* la he traducido por «salvaguardar», pero quizá pueda verterse con un matiz aún menos «religioso» por el giro «poner a buen recaudo», ya que de lo que se trata es de lo que *perdura* y *se guarda* o, más bien, de que aquello que *se guarda*, justamente por eso, *perdura* y de ahí que se diga de ello que es *verdadero*, *wahr*. Entre tanto, Heidegger sí caracteriza cómo es ese *sprechen* del *Sprache*. Por una parte, se trata del permanecer resguardado del hablar, o sea, según lo que llevamos visto, de la irreductibilidad en cada caso del *habla*, a saber, lo (y habría que añadir: *en cada caso*) «hablado» (*Gesprochenen*)¹⁵. Por otra parte, se trata de que «en lo hablado reúne [*versammelt*] el hablar la manera como [se o ello] mantiene a buen recaudo [*wahrt*] y aquello que a partir de él [se] mantiene a buen recaudo – su mantenerse a buen recaudo [*Wahren*], su tener lugar [o: su esencia, *Wesen*]]»¹⁶.

¹⁴ Ibid., *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 146; la traducción de Zimmermann dice (no reproducimos los espacios): «I. Como el recogimiento de lo que perdura... / J. ... que, como decía usted recientemente, perdura como lo otorgante... / I. ... y permanece lo Mismo que el mensaje... / J. ... que nos pone en uso y nos *necesita* como portadores de mensaje»; 116. Tenemos dos razones para haber traducido como lo hemos hecho el sintagma alemán «und das Selbe bleibt wie die Botschaft»; la primera es que, el texto, que pretende emular algo así como un *dia-logo* en el cual lo que uno empieza lo continúa el otro, está compuesto como un poema, de tal modo que queda a decisión del lector hasta qué punto hay concordancia sintáctica entre los sintagmas, a pesar de que el texto no tiene errores de este tipo ni tampoco forcejeos excesivos, de modo que la oración funciona perfectamente con un sujeto gramatical «das Selbe» y un predicado gramatical «wie die Botschaft» cuyo verbo, *bleiben*, funciona aquí como el verbo «ser», de modo que no hay por qué leer que «permanece lo mismo que...» sino «lo mismo permanece como...», pues ahí «das Selbe» es planamente sujeto gramatical aunque comporte cierto forcejeo con el uso normal que es, precisamente, como predicado. La segunda razón es que el «lo mismo» debe quedar marcado y ello solo ocurre si se mantiene en la función de sujeto, que es la que no le resulta normal, y no si simplemente se recurre a escribirlo como un nombre propio en castellano (procedimiento que, además, genera la confusión de entenderlo como un concepto, cosa que en ningún caso es correcta, pues aquí no se trata de regla para la construcción de figura). Por otro lado, manteniendo la primera razón, el verbo final de la oración alemana «die uns als Botengänger *braucht*» queda al final no meramente porque en alemán en la oración relativa el verbo esté en posición de palabra final, sino porque está marcado (explícitamente en cursivas) por la estructura poética de la composición. Además, nos valemos del vocablo *emplear*, no solo porque sea una traducción correcta, sino porque en el verbo está implícito que quien *emplea necesita empleados* y si, en efecto, los *emplea*, los pone en uso, o sea, los «gasta» (como se «gasta», por ejemplo, o como ejemplo sistemática, la *fuerza de trabajo* en el proceso de producción y como esta es precisamente la única cosa que tiene que ser necesariamente mercancía para que la primera frase de *El capital* de Marx se cumpla).

¹⁵ Cf. GA 12, UzS, *Die Sprache*, 11-14.

¹⁶ Ibid., 14; la traducción de Zimmermann dice: «En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura –su perduración, su esencia»; 12.

Este «tener lugar» de la *lengua* (en tanto que esta *habla*¹⁷) debe atenderse en cuanto a lo *puro* de ello. Se interpreta, por tanto, que el adjetivo *rein* aparece en este texto con el mismo sentido «ontológico» que tiene en Kant, y por ello, «lo hablado» al que hay que dirigirse no puede ser cualquiera, sino uno señalado, a saber, el *poema*. Nótese que este proceder es similar al que se encuentra en la Grecia antigua: el *decir relevante*, el *decir excelente en su condición de decir* no es el *decir* de un dicente trivial, sino el de uno *experto, perito* (el *poeta*), de modo que el *decir* que se atiende es aquel que nosotros llamamos, sin más, *poema* (véase el Annex). Ahora bien, adviértase la diferencia que se ha ido señalando a lo largo de toda la exposición. Para el griego, hay *decir* trivial en oposición al o por separación del *decir experto* o *excelente* (*areté*) y, por consiguiente, a ultranza (siguiendo *exageradamente* el argumento) el *decir que es* (que *tiene presencia*) *decir* es el *experto* o *excelente*, mientras que el *decir trivial*, a ultranza, no sería siquiera «decir» como tal¹⁸. Para nosotros, por el contrario, el *decir trivial*, el normal, es el *decir* que, a ultranza, *es decir*, porque se ajusta perfectamente a la descripción que de él puede hacer la ciencia del lenguaje (la lingüística): presupone el «modelo oracional», el «sintagma» como unidad mínima de significado (con la consecuente homologación de todas las *palabras*), el presupuesto de *traducibilidad exhaustiva interlingüística* y el presupuesto de que su *forma* quede explicitada en una teoría universal. Por otra parte, el *decir* del poeta solo *es* decir por apartamiento del *trivial* y, a ultranza, no se ajusta a la descripción científica. Exagerando el argumento, el *decir del poema* no cabe en la teoría universal del lenguaje o, dicho de otro modo, consiste en romper ese molde; ruptura que se nota porque el *decir poético* es reconocido por la ciencia del lenguaje por no ser del todo gramatical, por consiguiente, por ser, en cierto modo, agramatical e incluso a-semántico.

Así, allí donde el griego –recorriendo como lo ajeno el decir trivial, esto es, la *presencia naif* de las cosas– señala al decir relevante como el *decir que sí es decir*, que tiene *presencia de decir*, nosotros, señalamos al decir trivial, el normal encontrarnos en la *lengua* en tanto que esta *habla*, recorriendo como lo ajeno el decir *relevante*, el *poema*. Para nosotros, el *decir que es decir* es el que cabe en la lingüística, y ello solo se reconoce recorriendo lo ajeno, el *decir* que no cabe, el que no comporta vínculo de validez, sino tan solo *distancia* (*diferencia, pliegue, entre*¹⁹).

¹⁷ Esta expresión nos valdrá para «traducir» la expresión *die Sprache*.

¹⁸ Piénsese en lo que pregunta Sócrates en los diálogos; no «¿digo algo verdadero?», sino, simplemente, «¿digo algo?», pues un *decir* que no *dijera con verdad* sería normalmente interpretado como un *no-decir*, un *disimular*. Y ya hemos argumentado cómo es Aristóteles quien empieza a señalar la diferencia que permite hablar de *decires verdaderos y falsos* de un modo lo suficientemente claro como para que no solo se imponga, sino que llegue a ser lo obvio.

¹⁹ La cuestión del *entre* es central en la interpretación de la poesía de Hölderlin desde los primeros cursos. En el curso sobre el himno *der Rhein*, el centro de la interpretación son los

Como ya se ha comentado, el *poema* es el *decir que nombra por primera vez* las cosas. De nuevo, señalando la diferencia con la Grecia antigua, allí donde se reconocía al *decir excelente* como aquel que efectivamente *decía* tal que *fijaba la presencia de las cosas*, el *poema* moderno nombra por primera vez *cada vez* las cosas, donde el «cada vez» quiere decir que solo queda (no-)fijado mientras se lo está ejecutando (tanto en su *lectura* como en su *composición*); de ahí que *cada vez* haya que recurrir a un *poema*, a un tratar de *decir* la irreductibilidad de las cosas, de *consagrar*, de *instaurar un mundo*.

Pues lo que interesa ahora es que todo ello, como ya se ha hecho notar, pone de manifiesto lo perdido y, así, libera a «la *lengua* en tanto que *habla*» (*die Sprache*) de la lógica y la gramática, por cuanto hace transparente que siempre ya nos encontramos en ella, y que es este encontrarnos el que fundamenta la fijación de reglas lógico-gramaticales para la clara exposición de lo que *decimos*; *decir* que ya no es el decir del *poema*, sino el trivial, el de todos los días. Este *decir* acontece como *obliteración*, *devastación*, *allanamiento*, pero no por mera contraposición al *poema*, sino en tanto que *clara exposición* de la *lengua* (en la Modernidad). La *obliteración*, la *devastación*, el *decaimiento*, el *allanamiento* dan la *clara exposición* porque gracias a esta caracterización se vuelven a pensar los presupuestos con los que nos hacemos carga de ese trivial *decir* a través del decir *nada trivial* del *poema*. Así pues, en lo *poético de lo hablado en el poema* se encuentra que *la lengua habla*; es decir, hay que *ponerse-en-camino* a través de lo *otro*, lo ajeno, lo extraño para que se ponga de manifiesto eso que *hay*, a saber, *la claridad de la exposición* que se encuentra en el *decir* trivial; y es justamente a través de lo que es *tan marcado* que no cabe de él la *claridad de la exposición*, el *concepto*, el *juicio sintético*²⁰, que eso se pone de manifiesto porque es en esto *otro* donde «se acusa», donde lo *trivial del decir*, lo *obvio*, el *fondo que pisamos*, se señala.

«semidioses», lo que hay *entre* dioses y hombres. Allí es donde el poeta se coloca como el *otro* para decir lo esencial, esto es, el *despliegue de lo puramente brotado* en tanto que el «combate» entre los «contrarios respectivos». Su *decir* (*Sagen*) es, así, *canto* o *cantar* (*Singen*) que no pretende ni negar, ni implorar (segunda estrofa del himno *Germania*) sino *nominar* (última estrofa del mismo verso) Cf. GA 39, HHGR; sobre los semidioses, el despliegue de lo puramente brotado y el poeta como *otro*, la segunda parte del curso, especialmente: 163-212 y 239-294. Los representantes, por así decir, de estos «semidioses», de estos *intermedios*, son, en la poesía de Hölderlin, Dionisios, Hércules y Cristo; a propósito de ellos, dice Heidegger, en *¿Para qué poetas?*, «Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece [*Es wird der Aben*: es o deviene la caída de la tarde]. Desde que los «aquellos tres», Hércules, Dioniso y el Cristo, abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche»; GA 5, Hw, *Wozu Dichter?*, 269, trad. 241.

²⁰ En este sentido interpreto lo siguiente: «Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo (*Melos*) más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna». GA 12, UzS, *Die Sprache*, 28, trad., 23.

17.2. Lo poético de lo hablado en el poema

¿Qué es eso que se encuentra como *poético de lo hablado* en el *poema*? Por de pronto, se encuentra lo dicho por el poema, a saber, las cosas. Ahora bien, dado que no pueden ser las cosas tal como uno esperaría encontrarlas (es decir, no serán las cosas en tanto que *posibilidad de dominio* de ellas), por consiguiente, lo que se *dice en el poema* no está tanto en lo efectivamente *dicho*, lo reconocible «científicamente», o sea, también con la lingüística: por ejemplo, allí la nieve, aquí un árbol que florece, ahí un «coche de carreras a toda velocidad» (como diría el poeta futurista Marinetti), sino en *lo no-dicho*, o lo *no decible*: la irreductibilidad con la cual el *poema* pretende nombrar a las cosas. Esta irreductibilidad queda ahora formulada en UzS como la llamada a venir las cosas al mundo y el mundo por las cosas.

Pero ¿qué muestra, en definitiva, esa irreductibilidad? No puede ser, por lo que se lleva dicho, el *conocimiento*, sino, por así decir, el intento de mantenerse en el filo de la navaja, en el *medio* (*Mitte*) de la «intimidad» de las cosas y el mundo, en el *entre*, esto es, en la *escisión*. Por consiguiente, esa irreductibilidad muestra la «cosa misma», o sea, lo «no-óntico» de lo «óntico»:

La intimidad entre mundo y cosa no es una fusión donde ambos se pierden [*Verschmelzung*]. Sólo reina intimidad donde lo que es íntimo, mundo y cosa, deviene pura distinción y permanece distinto [o sea, *determinado, delimitado, dicho con validez*, esto es, *conocido*]. En el medio de los dos, en el intermedio de mundo y cosa, en su *inter*, esto es, en su *inter*-[*unter*], reina la *-sección* [*Schied*].²¹

La *inter-sección, der Unter-Schied*, puede también llamarse *escisión*, tal como se ha venido hablando de la *escisión* entre intuición y concepto o entre *lengua y habla* y, por tanto, es otro nombre para la *finitud*. En *der Unter-Schied* reside la «intimidad de mundo y cosa» en la cual se encuentra lo «unitivo de la Διαφορά²²». Heidegger utiliza la expresión *der durchtrabend Austrag* para aclarar el sentido de la utilización del término griego *Diaphorá*, el cual es de muy difícil traducción²³. Teniendo en cuenta el sentido del término griego, el contexto

²¹ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 22, trad. 18 (modificada).

²² De la entrada del diccionario de Bailly, extraigo lo siguiente: I. interpretación: 1. destrucción, pérdida, ruina (por ejemplo, del estado); metamorfosis, pérdida de la vida; 2. acción de corromper; II. interpretación: estado de putrefacción (del feto); III. interpretación: eso que se destruye.

²³ Zimmermann lo vierte por: «gestación terminal» y añade: «habiendo llevado de un extremo a otro»; *De camino al habla*, 12. Por otro lado, Cortés y Leyte, en *Identidad y diferencia* vierten *Austrag* como «resolución» y añaden una nota importante sobre la palabra: «Se trata tal vez en esta obra del término de más difícil traducción. En la lengua normal, «Zum Austrag bringen» tiene el sentido de llevar a término cualquier tipo de proceso, siendo los ejemplos más significativos los de llevar a buen término la gestación de un embarazo, dar solución a un asunto, o resolver y decidir un caso judicial (procesos en los que queda sobreentendida una oposición, una lucha de partes diferentes). Con nuestra traducción «resolución», hemos querido recoger tanto el sentido del final de un proceso que da lugar a algo nuevo, como el de una decisión

y lo que viene a continuación, la expresión indica que la intimidad de la *inter-sección* (*der Unter-Schied*) –por tanto, de la *di-stancia*, la *di-ferencia*, la *escisión*: la *finitud*– es la resolución o el llevar a término (en el sentido de «cierre de figura» y, por tanto, implica que haya finalmente «pérdida», «ruina», «vuelco», todo lo cual se encuentra en el campo semántico de *diaphorá*) como *la que o el que atraviesa lo que en cada cosa porta consigo*. Para aclarar esto veamos lo siguiente.

Por un lado, si el *Unter-Schied* es la *escisión*, entonces, ello indica el *haber mismo* de las cosas y el que ese *haber* es siempre ya algún «contexto remisional»: algún ámbito de sentido, algún *mundo*, alguna situación histórica empíricamente dada. Pues bien, la intimidad de ello, es decir, la difícil experiencia de eso mismo, de permanecer justamente en la *inter-sección*, pero sin que ella misma se convierta en algo así como un fundamento (una mera cosa, un objeto de conocimiento posible), consiste en atravesar lo que en cada caso por sí misma porta, o sea, *todo* –a saber, para nosotros, el encontrarnos en *nihilidad*–. Este atravesar, al mismo tiempo, debe ser el de que esta y aquella y aquella otra cosa termine llegando a puerto, al suyo, es decir, termine no meramente delimitada (esto es lo que se reconoció como lo *meramente* obvio, aquello de lo que se parte) sino comprendida en y comprendiendo (esto es lo que se atisbó como el *esfuerzo hacia el punto de llegada*) el sentido de su delimitación. Esto querría decir *asumir* la *nihilidad*, *haber vuelto al hogar*, o sea, *haber aprendido* «el libre uso de lo propio», «el deber-renunciar [*Verzichtenmüssen*] a los antiguos dioses» y que soportar esa *renuncia* sea la salvaguarda de su divinidad: de la irreductibilidad²⁴ o, con otras palabras, *aprender la renuncia*: «ninguna cosa sea donde la palabra falta». De aquí interpreto que «intimidad de mundo y cosa» quiere decir *copertenencia*, o sea, aquello del *mantenerse junto el hombre con algo* del apartado 15.2.2. Por ello, Heidegger dice lo siguiente:

La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa. La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas.²⁵

Ahora bien, para comentar esta cita tenemos que recurrir al texto alemán:

adoptada. En *Identidad y diferencia*, el término «Austrag» está estrechamente ligado a los dos sentidos de «Lichtung» y «Differenz»; «Austrag» sería algo así como el ámbito, el claro («Lichtung»), en que algo se hace evidente, aparece, se resuelve: la diferencia»; 107, nota 11.

²⁴ GA 39, HHGR, 95, trad. 92.

²⁵ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 22, trad. 19.

Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönner von Dingen.²⁶

No se defiende que la traducción de la que disponemos sea incorrecta, sino que es insuficiente, pero tampoco se defiende que haya otra meramente «mejor». En estos textos, Heidegger usa un «alemán» que prácticamente no es, como tal, el alemán al que uno puede llegar a trasladarse. Por ello, no se trata de si se traduce bien o mal, sino de si se *lee*; esto quiere decir que siempre habrá alguna *traducción* en juego, pero no meramente de unas lenguas a otras –y, por consiguiente, no hay meramente unas «mejores», aunque las haya incorrectas–, sino «traducción» en cuanto ejercicio serio de interpretación. Pues bien, *der Unter-Schied*, la *inter-sección*, la *escisión* «no se destaca» (*sich abheben von*, sinónimo de *unterscheiden*) posteriormente como una relación entre mundo y cosa, es decir, como si mundo fuese una «cosa» frente a las «cosas» –estas sí distinguibles y «enfrentables» entre sí, pues, insisto, ello solo es posible *siempre ya* en un *mundo*–, sino que esta *escisión* para mundo y cosa *acontece-apropiadamente* (*ereignet*) cosa (o: como cosa) en el «ademán» (*Gebärden*) del mundo y *acontece-apropiadamente* (*ereignet*) mundo (o: como mundo) en el consentimiento (*Gönnen*) de cosas. Aquí, *ereignen*, indica el que cada cosa venga en cuanto tal a «ser» de modo que *señale* (haga un gesto, un ademán) *siempre ya* algún *mundo* y que el *mundo* venga en cuanto tal a «ser» de modo que *consienta*, *permita* las cosas. Volveremos todavía sobre el sentido de este verbo, pero preguntemos antes: ¿qué quiere decir aquí «venga en cuanto tal a “ser”»??

Heidegger también llama a esto «llamar» o «invocar» (*Heißen y Rufen*)²⁷ y «llamado» (*Geheiß*)²⁸ y todo ello lo es de la *lengua* en tanto que *habla*:

La llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa es la verdadera invocación. Es la esencia del hablar. En lo hablado del poema se despliega (*west*) el hablar. El hablar del habla. El habla habla. Habla invocando lo encomendado, cosa-mundo y mundo-cosa, al Entre de la Diferencia. Lo que es invocado de este modo es mandado a la Diferencia para el advenimiento de la Diferencia. Pensemos aquí en el antiguo sentido de “mandar” que aún conocemos en la frase: “Encomienda tus caminos al Señor”. La invocación del habla encomienda de este modo su invocación al mandato (*Geheiss*) de la Diferencia. Ésta deja reposar el “cosear” de las cosas en el “mundear” del mundo²⁹

²⁶ Ídem.

²⁷ Cf. Ibid., 23 y 26;

²⁸ Cf. Ibid., 26; sobre la palabra «*heißen*», «*nennen*» y «*rufen*», véase también lo que dice Heidegger en GA 8, *Was heißt Denken?*, 120-130.

²⁹ Ídem., 26, trad. 21.

De nuevo, tenemos que recurrir al texto alemán:

Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißend wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen. Hier denken wir den alten Sinn von Befehlen, den wir noch kennen aus dem Wort: »Befehl dem Herrn deine Wege«. Das Heißen der Sprache befiehlt ihr Geheißenes in solcher Weise dem Geheiß des Unter-Schiedes an. Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen.³⁰

Para aclarar el sentido de este texto vamos a necesitar ahora usar los conceptos fundacionales de la lingüística. Por un lado, ¿qué quiere decir «originaria llamada»? Pensemos en cómo tiene lugar que, en efecto, un corte del conjunto significativo (que tiene que ser necesariamente *arbitrario*) corresponda biunívocamente con uno y solo uno de los posibles cortes del conjunto significado. Que sea uno y otro corte es algo que *es*, para nosotros, *siempre ya*, pero este *siempre ya* puede analizarse como algo que *tiene lugar*, como algo que, en efecto, anda ocurriendo. Bien, este andar ocurriendo no de un corte concreto sino de la correspondencia biunívoca entre ambos conjuntos puede describirse como algo que «llama», que «obliga», por tanto, como una «llamada» que, en este sentido, es «originaria», es decir, que *siempre ya* se ha dado. Pues bien, pensemos ahora en que Heidegger nos dice que esta «llamada originaria» es el auténtico *llamar*, o *mandar*.

Visto lo anterior, ¿qué quiere decir esto? La correspondencia biunívoca *manda* que se la siga, es decir, «obliga» a ello, pero no como coacción (la cual es siempre «material» en sentido amplio). Uno bien puede combinar conductas fonológicas que fuesen, además, aisladamente susceptibles de reconocimiento fonemático para esta o aquella lengua sin que, sin embargo, haya *lengua* alguna *hablándose*. Si la obligación no es *coacción*, entonces, ¿de qué tipo es? Si bien es cierto lo anterior, lo que no puede ocurrir, por muchos errores fonéticos que se cometan, mucho «acento» que se tenga al *hablar* una u otra *lengua*, e incluso por mucho que los hablantes no estuviesen familiarizados con el mismo «argot», etc., lo que no puede ocurrir, digo, es que no se articulen los fonemas tal que un posible oyente (digamos, nativo) tenga la posibilidad de identificarlos con más o menos certeza si efectivamente se está *hablando*. Si, por ejemplo, uno no llega siquiera a ordenar las conductas fonológicas de un «supuesto hablante de la lengua materna de uno» en alguna articulación *fonemática* (lo cual, implica, *eo ipso*, una articulación semántica), la conclusión es que no está habiendo «conducta

³⁰ Ídem.

lingüística» de esa lengua. Bien, pues este es el tipo de *obligación* dictada por la correspondencia biunívoca entre significante y significado y, por consiguiente, es, en efecto, el «auténtico mandato».

En ese «mandato» se «llama a venir» a la «intimidad» entre *mundo* y cosa, donde «intimidad» quiere decir, a su vez, la *copertenencia* de mundo y cosa en el sentido que se explicitó más arriba. Pues bien, este «llamar a venir» lo es en el sentido de que la correspondencia biunívoca funciona (donde la hay³¹) como *conditio sine qua non* de la *referencia a cosas*, esto es, del *mundo*, del *estar referidos a*, de que *seamos un signo*. Dicho de otro modo, la correspondencia biunívoca es, cuanto menos, nuestro modo de andar en eso de la *lengua* en la medida en que *habla* y, por tanto, es su *esencia*, su andar teniendo lugar.

La siguiente oración de la cita se interpreta a la luz de todo lo que hemos ido viendo desde el capítulo 16. Así, es en lo *hablado del poema* donde se *esencia*, donde *tiene lugar* la *lengua* en la medida en que *habla*, por tanto, es en el *poema* donde la correspondencia biunívoca se logra *señalar* (*decir* en lo no-dicho), o sea, donde se transparenta (impertinentemente y, por tanto, solo mientras *dura* el *poema*) justamente lo que se acaba de expresar de modo formal. En el *poema* no se hace explícito lo que hemos dicho, sino que se lo *despliega*, se asiste a su *tener lugar*. Que se haya formulado lo anterior ha sido posible precisamente en la medida en que ciertos *poemas* ya han *señalado* esto, aunque la exposición realizada no se ha detenido en analizarlos pormenorizadamente. Por tanto, efectivamente, en lo *hablado del poema* *tiene lugar* el *hablar* de la *lengua*, es decir, que la *lengua* misma *habla*: que la *lengua* no es *lengua* sino en tanto que *habla* y que el *habla* no es *habla* sino por la *lengua*. He aquí que, como anunciamos al comienzo del capítulo 15, se dilatan los conceptos fundacionales de la lingüística tardomoderna de modo que son ellos los que nos aclaran en qué consiste la *esencia de die Sprache*, demostrando, así, que por mucho que esa *esencia* haya que «liberarla de la lógica y la gramática», esa liberación no es más que la asunción de que no hay más remedio que valerse de la lingüística.

17.3. Encomendarse a lo que tenga que venir

Pues bien, el modo según el cual *tiene lugar* la *lengua* en la medida en que *habla* es en lo encomendado (*das Geheißene*): en que la correspondencia biunívoca anda *siempre ya* haciéndose valer. En este sentido *habla* la *lengua*, y por ello, al *hablar*, llama a venir al «entre», a la *escisión*, esto es, a cosa-mundo y mundo-cosa, a que uno no sea sin el otro ni el otro sin el uno. Es esta *escisión*,

³¹ Con este añadido solamente se pretende restringir la discusión a lo que es *Faktum*, es decir, que, sea como sea, nosotros *hablamos* alguna *lengua*.

este *entre*, lo que el *hablar* de la *lengua* llama (lleva a término o «abre») de tal modo que la copertenencia de las cosas y el mundo llega a la encomienda (el orden dictado) de que haya *distinción de las cosas* y que esa *distinción* sea *siempre ya* precisamente porque *hay mundo*. Ese «dictar un orden» (o encomendar) tiene el sentido de la expresión «encomienda tus caminos al señor» por cuanto lo *encomendado* es *asumir* lo que *viene* tal y como *viene*, es decir, *renunciar* a pretender manipular esa «venida»³². En efecto, así es como *manda* u *ordena* la correspondencia biunívoca. Así, la *escisión*, el *Unter-Schied*, deja que las cosas y el mundo «reposen», «sean», en su «estar teniendo lugar». Heidegger continúa diciendo lo siguiente:

La Diferencia [*Unter-Schied*] ex-propia [*enteignet*] la cosa en la quietud de la Cuaternidad [*Geviert*]. Tal expropiación no sustrae nada a la cosa. Al contrario, la lleva a lo que le es propio: a que demore [*verweilt*] mundo. Resguardar [*bergen*] en la quietud [*Ruhe*] es el apaciguar (*Stillen*) [también: silenciar]. La Diferencia apacigua [o: silencia] la cosa en tanto que tal cosa en el mundo.³³

No voy a ocuparnos aquí de la cuestión de la cuaternidad³⁴. Algo se dijo a propósito de cómo en la Grecia antigua, los dioses son dioses precisamente porque los hombres son hombres, así como el cielo es cielo porque la tierra es la tierra. Creo, en todo caso, que una lectura coherente de ello debiera estar, a mi juicio, en la línea de esa interpretación. Sea como fuere, lo que nos interesa de esta cita son dos cosas. La primera es que aparece el verbo opuesto a *ereignen* y la segundo que a lo que ello conduce es al silencio y su quietud.

Respecto a la primera, el verbo, *enteignen*, es el que nos marca cómo interpretar *ereignen*, por cuanto se coloca como «contrario respectivo» (*Gegenwendig*) de este. Así, sabemos que *ereignen* debe ser lo contrario a *expropiar*, luego *Ereignis* debe estar en la línea de la «re-apropiación». Ahora bien, la importancia está aquí, además, en que en el texto el verbo *enteignen* también aparece con la marca del «acontecimiento», es decir, se trata del *andar ocurriendo* la expropiación, y en esta medida está igual de marcado que en el verbo *ereignen*. El sentido de que la *inter-sección* expropie la cosa es que la lleva a lo ajeno, a lo *otro*, a saber, el mundo y, por tanto, la «devuelve» a lo que le es

³² Desborda los límites de esta investigación el camino de pensamiento que abre César Moreno Márquez en su trabajo: «*Todo lo que se nos brinda...: presentismo y simultaneidad. Fenomenología de lo contemporáneo (collage) y saturación*», en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, N.º 9, 2012, 121-161; pero es a este «todo lo que se nos brinda» a lo que nos encomienda la *lengua* en tanto que *habla*.

³³ GA 12, *Die Sprache*, 26, trad. 21 (modificada).

³⁴ En todo caso, el modo de abordarla y, sobre todo, el lugar desde el que arrancar, sería el mismo que se ha expuesto para interpretar UzS; véase el trabajo de Pierre Pochon, «La quadriparti dans la méditation Heideggerienne de l'art, de *L'Origine de l'Œvre d'Art* aux *Notes sur Klee*», en *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 147-177. Aun no estando de acuerdo con todo lo que aparece en este texto, la discusión estaría en la línea de este trabajo y con él.

más propio, a saber, a que su determinación sea susceptible de comprensión en esta o aquella configuración históricamente dada de sentido. A mi juicio, esto describe el venir mismo de la *palabra*³⁵, o sea, eso que se juega en la correspondencia biunívoca entre significante y significado.

Recordemos que en el capítulo 15, al hablar de la ampliación del término *Sprache* (la *lengua* en tanto que *habla*), se vio que el *mundo* no era sino porque *había* la *lengua* en tanto que *habla*. Pues bien, esto nos lleva a la segunda cuestión que nos interesa de la cita. La cosa se «resguarda» en su «quietud» –y el término *Ruhe* es el mismo que aparecía en el ensayo sobre la *obra de arte* para expresar cómo y dónde *reposa* la obra– en el mundo, es decir, la *inter-sección* la «silencia» ahí, tal que, como se dirá más abajo, «silencia doblemente (...) dejando reposar las cosas en el favor del mundo» y «dejando al mundo conformarse en la cosa»³⁶ –es más, la *inter-sección* «es el silencio mismo»³⁷–. ¿Qué quiere decir este «silencio»? Respuesta: este *silencio* refiere a cómo *suen*a la correspondencia biunívoca que constituye signo lingüístico (por tanto, cómo suena la *lengua* en tanto que *habla*); esto necesita de aclaración.

La manera de formularlo es extremadamente huidiza y, sin embargo, «da en el clavo», por cuanto lo que se reconocía, por parte de la lingüística, en la correspondencia biunívoca entre los conjuntos significante y significado era lo que llamábamos *estructura*. Este término, además, apareció en la exposición cuando tuvimos que referirnos al *Ge-stellt* en el que, según Heidegger, nos encontramos en nuestro tiempo³⁸. Allí (véase el capítulo 6) se defendió que utilizábamos el término en un sentido *fuerte*, que luego sirvió para comentar la fundamentación tardomoderna de la lingüística. Aquello no se terminó de justificar, pero ahora es justamente esto lo que está apareciendo al analizar la *esencia* de la *lengua* en tanto que *habla*. Nos está saliendo al paso que la palabra *Still*, «silencio», *describe* cómo es justamente el tener lugar de la *estructura* en sentido fuerte, por cuanto ese término se utilizó para describir aquello que no tenía nada que ver con lo físico o material en sentido amplio.

Ahora bien, en el momento en el que apareció la palabra *Ge-stellt* y se la interpretó con el concepto fuerte de *estructura*, nos encontrábamos describiendo,

³⁵ En *Elogio de la lengua*, Pedro Salinas lo expone en un orden de discurso similar al *poema*. Se trata de un «discurso», por tanto, de una escena perteneciente a la *retórica* (la otra *techné* del *lógos semantikós*). Allí, el modo de hacernos partícipes de esto es mediante la escena del niño nombrando por primera vez las flores. Ese mismo «por primera vez» que, en la segunda introducción a la *Crítica del Juicio*, debió suponer un muy sentido goce. No seguiré por esta línea, que se la debo a María José Callejo Hernanz y a las lecturas de su seminario sobre la *Crítica del Juicio* (por tanto, a los textos de Agamben, Deleuze y Foucault que en este seminario tanto se trajeron); ello queda para otras ocasiones.

³⁶ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 26.

³⁷ *Ibid.*, 27, trad. 22.

³⁸ El asunto vuelve a aparecer en UzS, *Der Weg zur Sprache*, cf. 251-253.

entre otras cosas, el que hubiera «esfera general del intercambio», es decir, que la noción de *existencias*, o sea, de *das Bestand* hubiese aparecido como un *singulare tantum*. No se discutió esto extensamente, pues ese no es el tema aquí, pero sí se lo defendió desde distintos lugares donde ello mismo refiere a la descripción conocida de Marx de la «sociedad civil» (o sea, la sociedad moderna) como una «estructura económica». Pues bien, el adjetivo «económico» se interpretaba en aquellos lugares (y así lo asumimos en la exposición) como referente a la constatación de que los «reales» de esa *estructura* son «observable físico-matemáticamente». Esto quería decir que estos son manipulables y, por tanto, si bien ello mismo puede *describirse* como «silencio», en la medida en que ello es lo que no-comparece de lo que comparece, es marcadamente distinto a la *lengua* en tanto que *habla*, por cuanto esta, el *habla*, no es manipulable³⁹. A la *estructura lengua* solo se la *escucha*⁴⁰. Por ello:

La lengua habla como el son del silencio. El silencio silencia, lleva a término [a su cierre de figura; *austragt*] mundo y cosa en su esencia [su *tener lugar*]. El llevar a término [*Austragen*] mundo y cosa en el modo del silenciar es el acontecimiento-apropiador [*Ereignis*] de la inter-sección. La *lengua*, el son del silencio, es mientras acontece-apropiadamente la inter-sección. La *lengua* esencia como el acontecer-apropiadamente inter-sección para mundo y cosa.⁴¹

Eso que se «escucha» de la *estructura lengua*, su *hablar*, es el *son del silencio*. Insisto, Heidegger encuentra una expresión bastante certeza para describir el suelo sobre el cual siempre ya pisamos, y esta es la razón de que no pueda sino ser extremadamente huidiza. Por otra parte, «silenciar» significa, entonces, *llevar a término*, a *diaphorá*, por consiguiente, a cierre de figura, a

³⁹ Si bien esto es cierto, también es cierto que la concepción corriente del lenguaje en tanto que medio para la comunicación (el intercambio de información), sí entiende el lenguaje como algo *manipulable*. En este sentido, en efecto, «la lengua está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*Bestellbarkeit*) técnica de todo lo presente», *ibid.* 252, trad. 196 (modificada), o sea, a poder ser manipulada: «La lengua así dispuesta (*gestellt*) se torna información. Se informa sobre sí misma con el fin de asegurar su propio procedimiento por medio de las teorías de la información. El Dispositivo [*Ge-stellt*] –el despliegue de la técnica moderna que gobierna en todas partes– ordena para sus fines (*bestellt sich*) el lenguaje formalizado, aquella clase de información en virtud de la cual el hombre está con-formado, o sea, instalado en la esencia técnica-calculadora abandonando poco a poco el “habla natural”. Incluso allí donde la teoría de la información debe admitir que el lenguaje formalizado debe siempre ser remitido al “habla natural” con objeto de llevar, por medio del habla [o: lengua] no formalizada, el Decir del inventario técnico al habla [o: a la lengua], esta circunstancia supone para la acostumbrada auto-interpretación de la teoría de la información meramente un estado provisional. Pues el “habla natural”, de la que forzosamente hay que hablar, está, de entrada, puesta en juego como el habla [o: lengua] aún no formalizada pero ordenada a la formalización. La formalización, la calculada disponibilidad del decir es meta y norma. Lo que, en la voluntad de formalización está todavía tolerado casi por fuerza como lo “natural” del habla [o: la lengua], no está experimentado en la perspectiva de la naturaleza originaria de la lengua. (...). La teoría de la información concibe lo natural como carencia de formalización». Ídem., (trad. modificada).

⁴⁰ Recordemos los versos de Hölderlin «desde que somos un diálogo/ y podemos escuchar unos de otros».

⁴¹ GA 12, *UzS, Die Sprache*, 27, trad. 22 (modificada).

determinación, luego a mundo y cosa en su estar teniendo lugar. A esto se lo llama, entonces, «*das Ereignis des Unter-Schied*»⁴². Independientemente de cómo se traduzca la expresión, se trata del acontecer de la *escisión* que lleva a cada cosa y al ámbito del sentido del caso (la situación histórica empíricamente dada) a lo que es propio a través de lo ajeno. En otras palabras, es el llegar a tener lugar de cada cosa en su «propiedad» en el concreto *mundo histórico* en el que se encuentra. Y esto es otro modo de describir la *lengua*, su *tener lugar* (su esencia), la cual, entonces, es mientras acontece-apropiadamente esa *escisión* o *intersección*; de ahí que el *Ereignis* sea *dicente*⁴³ y que dé «a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes»⁴⁴.

Puede, incluso, decirse, como ha defendido Thomas Sheehan, que *Ereignis* es otro nombre para *Geworfenheit*⁴⁵. A mi juicio, por cómo ha aparecido este término y su referencia a lo largo de la exposición, en efecto, cabe esta interpretación. Es más, también apareció la *Geworfenheit* en la ampliación del término *Sprache* y volvió a aparecer para caracterizar qué decir es el del poema. Ahora esta referencia nos puede servir para preguntarnos si esto que estamos diciendo se constata en nuestro *decir*, en nuestro normal movernos en el *mundo*, es decir, en qué sentido el que estemos caracterizados, en tanto que *proyecto*, como *arrojados*, aparece aquí o no, aunque comparezca con otros recursos.

Además de lo ya citado, Heidegger dice que «el son del silencio no es nada humano»⁴⁶ y, sin embargo, «el hombre en su esencia es hablante»⁴⁷, donde «hablante» quiere decir «llevado a su propiedad [*ereignet*] a partir del hablar de la lengua»⁴⁸. Tenemos que detenernos aquí brevemente y comentar algo acerca del carácter *pasivo* de la oración y de que lo que se nos dice en ella nos haga pensar en algo así como un proceso.

De una parte, la *pasividad* de la oración responde a la no elección que comporta el *estar* (o no estar) *en la lengua*. Que no hay esta elección no quiere decir nada acerca de si un niño o un adulto habla o no, si habla mal, si de repente sufre afasia, etc. La no elección está en el mismo orden en el que no es elección que haya ya *de antemano sentido, mundo* en el que nos encontramos. Ahora bien,

⁴² Ídem.

⁴³ Cf. Ibid., 246 y ss.

⁴⁴ Ibid., 248, trad. 193.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, «Astonishing !Things Make Sens!», en *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, Vol. 1, 2011, 1-25 [en línea: <http://heidegger-circle.org/gatherings.html>]; especialmente, 19-20; «Facticity and Ereignis», en Dahlstrom, D. O. (ed.): *Interpreting Heidegger: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 42-68; asimismo, véase su texto *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, London – New York: Rowman & Littlefield International, 2015.

⁴⁶ Ibid., 27, trad. 22.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Ídem., (trad. modificada).

nos resulta evidente que la *lengua* «se aprende» y que ello es un proceso, luego que, en algún sentido, sí hay elección para con la *lengua*, incluso uno puede elegir aprender, cuando ya «sabe» alguna, alguna otra. Sin embargo, esta interpretación es como poco ingénua para con el problema, pues eso que suele llamarse «proceso de aprendizaje del lenguaje» no es sino el que *siempre ya* estamos *siendo* introducidos en alguna *lengua*. Este «ser introducidos» hay que formularlo en impersonal (recuérdese, marca de la *cotidianidad*) porque es irrelevante qué «sujetos empíricos» son los que, desde un punto de vista empírico, introducen a unos u a otros y cómo en la lengua⁴⁹, lo relevante es que esa *introducción* (ese proceso) es algo que *siempre ya* está teniendo lugar.

La razón por la cual se afirma esto es la misma por la cual se afirma que el *habla* nunca es «perfectamente» la *lengua* ni la *lengua* llega a realizarse «perfectamente» en ningún *habla*. Esto es tanto así que, de hecho, para averiguarlo hemos tenido que dirigirnos a una realización de la *lengua* tan extrema, tan extravagante, que está prácticamente en el límite de lo que puede ser considerado «realización», es decir, que se mantiene en tensión respecto a si lo que en ella acontece es algo gramatical y semánticamente correcto o no; a saber, el *poema*. Así, por ejemplo, no hay el «perfecto hablar» castellano (o cualquier otra *lengua*), pero no porque los sujetos empíricos del caso sean torpes, sino porque lo que no puede ocurrir es que un *habla* logre realizar perfectamente (sin resto) la *estructura*, igual que tampoco ocurre que la observación de la *estructura* prevea todos los casos del *habla*, sus transformaciones o, siquiera pueda dar «perfecta cuenta» de todos. Por eso, nadie está *completamente y a ultranza* en su *lengua*, sino que siempre lo está hasta cierto punto, es decir, siempre lo está mediante algún forcejeo, por muy leve e imperceptible que sea – de ahí que Heidegger diga que también el decir trivial es un olvidado y ya prácticamente inaudible decir relevante: un *poema*–.

De esto se sigue que, en efecto, el que seamos *hablantes* es algo que depende de que *siempre ya ande ocurriendo la lengua en tanto que habla*. Ciertamente, esta no es nada «nuestro», en el sentido de que no «emana» o «proviene» de «nosotros», pero es ello mismo lo que nos «hace ser» como somos. De esto también se sigue que eso de *la lengua en tanto que habla* tampoco es nada «al margen» nuestro, es decir, la misma dependencia en forma *pasiva* aparece ahora en dirección opuesta en forma «activa»; *la lengua en tanto que habla* no es sino porque nosotros *hablamos* y, por tanto, no hay *estructura* sino porque se *realiza* (imperfectamente), aunque la realización no sea la *estructura*:

⁴⁹ Esto, de todas formas, tiene su cola, que no voy a desarrollar aquí y que tampoco es algo que quepa ser expresado sin más en correlato de fórmulas físico-matemático. Esa cola estaría en los textos de Freud y en aquellos que se han ocupado de interrogarlo seriamente, por ejemplo, Lacan y Derrida, pero también Foucault o Ricoeur.

«la *esencia* de la lengua –el son del silencio– *emplea* [*braucht*] el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos»⁵⁰. De ahí que nuestro *hablar* no resida en nosotros, sino en la *relación con la lengua*.

Con ello se repite la forma de la correspondencia que una y otra vez ha aparecido. Y esto pone de manifiesto que es gracias a cómo la lingüística define (para su fundamentación) los conceptos de *lengua* y *habla*, que ellos mismos exceden los límites que la lingüística les da, demostrando, así, que esta no es *primera* sino, *secundaria* y, por otro lado, que con ellos es con los que se puede volver a asumir que, de todas formas, son los conceptos lingüísticos, o sea, los términos significados por la lingüística, los que nos permiten entender no «lo primero», sino la *secundariedad* misma de la lingüística en la que estamos instalados. Heidegger no formula esto así, pero es como leemos el que «sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar el habla»⁵¹.

Ciertamente, el *hablar* de los mortales *puro* sigue siendo el *poema*, y en ello ese *hablar nombra* las cosas. Pero incluso este *hablar* sigue aconteciendo bajo el presupuesto del modelo oracional y en este sentido: «se rompe el silencio»⁵². Después de todo, sigue en cuestión aquello que ya se dijo en los primeros pasos de esta investigación: «¿En qué se rompe el son del silencio? Roto, ¿cómo llega a la enunciación de la palabra? ¿De qué modo determina el apaciguamiento roto la palabra de los mortales que suena en versos y frases?»⁵³.

Pues bien, estas preguntas no se pretenden, como tal, responder, en otras palabras: la respuesta es todo lo que se lleva dicho hasta aquí, lo que tenga que seguir y, posiblemente, lo que tuviese que seguir diciéndose sobre el asunto. Puede interpretarse que UzS las enfrenta en general, y quizá algo más específicamente en los textos: *Die Sprache im Gedicht* como en *Aus einem Gespräch von der Sprache*. Respecto del primero no voy a añadir mucho más a lo que ya se ha dicho, aunque habría muchos más que decir. Sin embargo, sí hay que insistir en que en el *poema* la *ruptura* del son del silencio hace llegar a una enunciación tal que la(s) *palabra(s)* implicada(s) en ella *nombra(n)* las cosas haciendo acontecer su irreductibilidad, es decir, *instituyendo mundo*, etc. (todo ello lo tratamos en el apartado 16.3 y 16.4), y en este sentido *nos determinan* esos decires. Esta «determinación» que es el *poetizar* (no el sentido de lo que hace un discurso cognoscitivo o práctico) ocurre a través del *escuchar*, el cual, no es

⁵⁰ GA 12, UzS, *Die Sprache*, 27-28, trad. 23 (modificada).

⁵¹ Ibid., 28, trad. 23.

⁵² Ídem.

⁵³ Ídem.

solamente el de «escuchar unos de otros», sino en el sentido marcado de *atender a la cuestión*.

Poetizar [*Dichten*] significa: volver a decir [*nach-sagen*, re-decir], a saber, la concedida sonoridad del espíritu de la defunción [*der Abgeschiedenheit*⁵⁴]. Poetizar, antes que un decir en el sentido de una expresión [*Aussprechens*], es la mayor parte del tiempo primero un oír. La defunción recoge el oír primeramente en su eufonía [*Wohllaut*: sonoridad] para que esta atraviase sonoramente [*durchlaute*] el decir donde resonará [*nachverlautet*]. (...). Así, su *lengua-habla* deviene re-dicción [*nachsagenden*: redicho, redecir], deviene: poesía. El poema guarda su hablado [o: lo que en ella habla] como lo esencialmente no hablado.⁵⁵

Por otra parte, lo que ahora se va a añadir con respecto al texto *Aus einem Gespräch von der Sprache*, resulta del trabajo hecho hasta aquí, es decir, de cómo la *esencia* de la *lengua* en tanto que *habla* es caracterizada por Heidegger *huidizamente*, de modo que con dicha caracterización hace *quebrar* el discurso de la lingüística, aunque (o precisamente por ello) solo mediante los conceptos de dicho discurso es comprensible esto mismo. El «resultado» al que se está llegando es, fórmulse una vez más, que esos mismos conceptos, si bien tienen que seguir refiriendo a lo mismo que cuando los usa el lingüista, gracias a la caracterización heideggeriana se dilatan, mostrando que la lingüística es por sí misma, por su propia marcha interna –pues son sus conceptos los que llevan a ello– *secundaria* y que la *esencia* de la *lengua* está en cómo ella misma *habla*.

Pues bien, en el *diálogo* con el japonés, uno de los hilos que lo conducen es el problema del encuentro entre la lengua japonesa con la alemana, es decir, de una *lengua moderna* con otra que, si bien ya tiene que ser también *moderna* por lo que implica el proyecto *Occidente*⁵⁶, sigue teniendo muchos problemas con los «conceptos europeos». Así, Heidegger (el que pregunta) dice: «El peligro de

⁵⁴ Zimmermann traduce: el Retraimiento. Ahora bien, en nota (página 40) advierte de que el sentido es también el del «difunto». De nuevo, la traducción de Zimmermann está justificada, asimismo, por el contexto en el que aparece la palabra, es decir, por el uso que acaba teniendo en el texto. En efecto, se trata del que «se retrae», el que está «re-traído» a esto o aquello, es decir, el «extraño», el «otro» el que va hacia otro lugar (cf. GA 12, UzS, *Die Sprache im Gedicht*, 49, a propósito de *der Wahnsinnige* y de que él sea «el muerto»). Pero precisamente por ello, que se trate de la *defunción* pone en primer plano el aspecto de *extrañeza* que al mismo tiempo es el tránsito a lo más propio que hay implicado en el uso y en el texto (cf. UsZ, *Die Sprache im Gedicht*, 46 y ss.). Esto mismo, además, está sustentado por el hecho de que el texto habla del *declive* del «hombre de la tarde», es decir, de Occidente, que, en definitiva, aparece como el «país del declive», de la tarde, de la *tarde de invierno*. No voy a comentar todo esto en extenso, pero es desde aquí que se ha apuntado en nota la vía de investigación que partiría del segundo *discurso* de Rousseau.

⁵⁵ GA 12, UsZ, 66-67 (trad. mía).

⁵⁶ El texto *Die Sprache im Gedicht* da suficiente cuenta de en qué sentido este es el proyecto que al mismo tiempo lo engloba todo y *declina*, por tanto, que hace *decaer* todo (cf., especialmente, GA 12, UzS, 71-78); el diálogo también lo reconoce: «Ante la tecnificación y la industrialización del mundo entero, parece que no haya ya alternativa posible», GA 12, UzS, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, 83, trad. 66.

nuestros diálogos [con el conde Kuki] se ocultaba en la propia *lengua* misma, no en *qué* dialogábamos ni tampoco en la manera *como* lo intentábamos»⁵⁷. El mismo problema, sin embargo, es el que Heidegger encuentra para expresar lo que quiere decir, problema que, como se ha ido viendo, es el que el *poeta* asume como su tarea para transitar, de todas formas, hacia lo *propio*, hacia los *conceptos*, hacia la *claridad de la exposición*, a través de lo *extraño*, esto es, la irreductibilidad del *decir del poema*, el *fuego sagrado*, etc. En la exposición llevada a cabo, se ha transitado también por lo ajeno hasta recuperar, como lo propio la *lengua*.

17.4. *Estar referidos*: a propósito de la *palabra*

Nos queda todavía un tránsito que refiere a la noción de *Wort*, «palabra», por cuanto, en ese modo quebradiza de expresión, Heidegger se vale de ella para caracterizar el *decir* una vez que es señalado, o sea, para cómo tiene lugar la *ruptura* del *son del silencio* tal que sea, al mismo tiempo, un *corresponder* a su «sonoridad». Es decir, nos queda ahora aclarar la *renuncia* misma, «lo *propio*» que *libremente* hay que *usar*: «ninguna cosa sea donde la palabra falta». Ahora bien, evitaré en la medida de lo posible, una vez más, entrar en la «retórica» heideggerina, aunque es leyendo los textos de Heidegger como argumento lo que sigue. La cuestión es la siguiente:

Me encuentro ante esta o aquello «cosa»; sea lo que sea esa «cosa», estoy *ya siempre referido a ella*. Esto quiere decir que, en cualquier caso, el *tener lugar* de esa cosa *como* esta (y no como aquella otra) *es* porque *estoy ya siempre referido a ella*. Pues bien, esto mismo puede denominarse *nombrar la cosa*. «Nombrar» expresa, entonces el que esa *cosa sea*, esto es, que se mantenga, que *dure* como *algo*, por tanto, «en el ser», o si se prefiere decir así: en el *claro*. Por otra parte, el «nombrar» es que acontezca «palabra»: *se nombra mediante la palabra*. Pues bien, llamamos *palabra* a lo que «mantiene el ser» de la cosa: «es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente»⁵⁸.

La pregunta evidente aquí sería: ¿es la «palabra» a su vez, una «cosa»? Por de pronto, nótese que «palabra» es otro modo de decir «estar referidos a», de modo que, tan solo fijándonos en esto, deberíamos decir que no. Por otro lado, valiéndonos de la lingüística y luego atendiendo a su deconstrucción, se vio que tampoco lo que desde ella se llama «entidad lingüística» ni tampoco *signo* es una «cosa», o por lo menos no lo es en el mismo sentido que una piedra, una mesa o

⁵⁷ Ibid., 85, trad. 68 (modificada).

⁵⁸ Ibid., *Das Wort*, 214, trad. 168.

un smartphone. Luego, *palabra* no es «cosa», pero solo donde cabe *palabra* hay como tal *cosa*, pues, tal y como se ha formulado, el que me encuentre ante esta o aquella cosa quiere decir que, en general, *estoy referido a cosas*, y ese *estar referido a* es justamente lo que se ha visto que significa que *haya* «palabra». Así, puesto lo que el verso de George⁵⁹ dice «en positivo», dice Heidegger: «que solamente la palabra deja la cosa ser como cosa»⁶⁰.

Ahora bien, la cuestión, a pesar de que ya se comentó que ello no implicaba que no hubiera algún decir, era una *renuncia*. Pues bien, esta se mantiene por cuanto lo reconocido en ella es que no hay modo de *nombrar*, de llevar a la *palabra* lo que quiere decir justamente eso de que «ninguna cosa sea donde la palabra falta», es decir, que eso de «ser» (o como quiera que se lo formule), consiste en no-comparecer y solo en ese reconocimiento se lo *señala*. Este *señalar* es, en efecto, que sea como sea, siempre ya andamos *hablando*: «La renuncia lleva la relación con la palabra a la puesta-en-camino hacia aquello que concierne a cualquier decir en tanto que decir»⁶¹.

Heidegger todavía da un paso más a este respecto, a saber, en la *renuncia* se pone en pie «el reino superior de la palabra», es decir, se hace manifiesto justamente lo que hemos dicho, que la *palabra* es algo así como «la condición de la posibilidad» del *haber*, de las cosas en general. Algo así, no solo porque Heidegger «juegue» con la expresión kantiana *Bedingung* (condición) en: *das Wort be-dingt das Ding zum Ding* (la palabra en-cosa la cosa a la cosa)⁶², sino, sobre todo, porque no se trata ni de un mero juego de palabras ni de que haya que imponer la expresión kantiana. A *decir* algo más ya se ha renunciado⁶³ y como mucho se está apuntando hacia eso que no cabe en un *decir*, digamos, *nuestro*, *moderno*⁶⁴, pero que es lo que «concierna a cualquier decir». Esto, insisto, no es otra cosa que lo ya tenemos o, al menos, la interpretación que se ha pretendido defender es que no se trata de alcanzar más que aquello en lo que ya se está. Eso

⁵⁹ No voy a ocuparme de la dedicación de Heidegger a Stefan George; sobre ello, cf. Hermann, F.-W.: *Die zarte, aber helle Differenz. Martin Heidegger und Stefan George*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999; Backman, J.: «The Transitional Breakdown of the Word: Heidegger and Stefan George's Encounter with Language Gatherings», en *The Heidegger Circle*, Vol. I, 2011, 54-73 [en línea: <http://heidegger-circle.org/gatherings.html>].

⁶⁰ Ibid., 216, trad. 170.

⁶¹ Ibid., 219, trad. 172.

⁶² Cf. Ibid., 219-220.

⁶³ Como mucho queda «lo sido», es decir, como mucho se «vuelve a pensar», esto es, se *recuerda*: «La palabra más antigua para el reino de la palabra pensado así, para decir, se llama Λόγος; *die Sage*, que, mostrando, deja aparecer lo ente en su *es*» Ibid., 224, trad. 176 (modificada).

⁶⁴ Ni siquiera en el del poeta: «El poeta debe abandonar la exigencia de que, con toda seguridad y a demanda suya, le sea dado el nombre para lo que él ha puesto como verdaderamente ente. Debe prescindir de este poner y de aquella exigencia. El poeta debe renunciar a tener bajo su dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente». Ibid. 215, trad. 169 (modificada).

en lo que ya estamos también se lo llama *la «relación»* (*das Ver-Hältnis*⁶⁵), o sea, el sostenimiento de todas las relaciones.

Que se trata de *la relación* en tanto que sostenimiento de todas las relaciones vuelve a traer a colación aquello de que «no hay nada fuera de la *lengua*». Además, *la relación* aparece como otro nombre para «diálogo» y en este sentido, se podría decir que nuestra *relación* con la *lengua* depende de que *oigamos* o *escuchemos* (*hören*) el *son del silencio* en la medida en que (asumamos que) *pertenecemos* a ello, es decir, en la medida en que nos reconozcamos como *pertenecientes* a ese *son* y, así, *responder al hablar* de la *lengua*⁶⁶.

Por otro lado, aquello de que no hay nada fuera de la *lengua* había aparecido en relación con el problema de lo «extralingüístico» y en el capítulo 15 se había hecho notar que el salto que se apreciaba en la lingüística se aclaraba desde la noción de *transcendencia* que allí se comentó. Es justamente esto lo que se está expresando aquí como *la relación* que sostiene todas las relaciones; la diferencia, si se quiere, es que ahora ya no se usan los conceptos heredados de la tradición filosófica, sino los recursos alcanzados por el análisis mismo. En este sentido, leemos lo siguiente:

Puesto que nosotros, los hombres, para ser lo que somos, seguimos perteneciendo al despliegue del habla [o: la lengua] y que, por ello, jamás podremos salirnos de él para abarcarlo desde algún otro lugar, tenemos el despliegue del habla [o: la lengua] en vista sólo en la medida en que el habla misma nos tiene en vista, en la medida en que se nos ha apropiado. El hecho de que no podamos saber el despliegue del habla [o: la lengua] –saber de acuerdo con el concepto tradicional del saber, determinado a partir del conocimiento

⁶⁵ A lo largo de la investigación se ha ido trabajando sobre este término que está en *Verhalten* (comportarse), en *Aufenthalt* (estancia), pero que también se lo analizó a colación del *Hut* (protección), *Hütte* (cabaña) y en relación con *Haus*, etc. Todo ello puede ser también leído como una forma de *distancia*, al menos, así lo encontramos en el trabajo de César Moreno Márquez a colación de la cabaña en Todtnauberg como enclave de espaciamiento o aviamiento: «Allí arriba, en la proximidad de todas las cosas». Espaciamientos de M. Heidegger [Todtnauberg], en *Differenz. Revista de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, N.º o, *Semblantes*, 2014, 41-63 [en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=home>].

⁶⁶ «La puesta en lo propio [*Vereignung*] del hombre en tanto que «escuchante» [*Hörenden*] del Decir [*Sage*], tiene su rasgo característico en esto que libera a la esencia del hombre [*Menschwesen*; o: al tener lugar del hombre] a lo suyo propio, pero solamente para que, en tanto que hablante, o sea, dicente, pueda ir al encuentro y contestar al Decir desde lo que es lo suyo propio. Y esto es: el resonar de la palabra [*das Lauten des Wortes*]. El decir de los mortales que viene al encuentro es el responder. Toda la palabra hablada y es siempre respuesta: contra-Decir, decir que viene al encuentro, decir «escuchante» [*hörendes Sagen*]. La puesta en lo propio de los mortales en el Decir libera a la esencia del hombre a la usanza (*Brauch* [o: *empleo*, *costumbre*]) desde la cual el hombre está puesto en uso (*gebraucht* [o: *empleado*]) para llevar el Decir insonoro a la resonancia del habla». GA 12, *Der Weg zur Sprache*, 249, trad. 194 (modificada). No ha entrado en consideración el recurso al *Lied*, el canto, que Heidegger explota en estos textos a partir del verbo *lauten* que se haya en la fórmula *Geläut der Stille*, pues ello nos habría obligado a comentar de modo más extenso su comprensión del *mélos*, esto es, de lo *lírico* en la problemática de Hölderlin y, por tanto, a Píndaro.

entendido como representación– no es, por cierto, una carencia sino, al contrario, un privilegio por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne; aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y empleados para el hablar del habla [o: la lengua] (*die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten*), moramos en tanto que mortales.⁶⁷

Efectivamente, es una ventaja «no saber» de ese despliegue y, al mismo tiempo, que sí se haya generado una suerte de «medio» (una ciencia) para *conservarlo*, pues es por eso mismo por lo que la *lengua* es, como decía Paul Celan, lo no-perdido⁶⁸. La *lengua* es siempre lo que queda, lo que nos queda. En este sentido, Heidegger *apuesta* porque transformemos nuestra relación con ella⁶⁹. No voy a entrar a analizar cómo Heidegger propone esta apuesta, pues ello nos obligaría a considerar el texto de von Humboldt que ha estado constantemente en consideración por Heidegger en estos y otros textos cuando de lo que se trata es de *die Sprache*. Sin embargo, y sin que ello implique que comulgamos con la apuesta, si la «transformación» significa simplemente la *diaphorá* de esta situación histórica, ello no es algo que simplemente nos podemos «proponer», sino algo que ocurrirá (siempre y solo *presumiblemente*) a resultas del esfuerzo *teórico*, esto es, de *distancia*, pero no porque ese mismo esfuerzo se dedique a hablar de ello.

Después de todo lo dicho, creo que se ha mostrado que el que la *lengua* queda, y el que quepa siquiera esa apuesta, depende de que la lingüística –pero también la *historia de la gramática*, que quedó como tarea propuesta por el mismo Heidegger en capítulo 9– se asuma como *Verödung der Sprache*. Esto quiere decir, después del *punto de llegada del análisis*, que podamos *valernos* (usarla) de ella sin que eso implique adoptar la concepción moderna del lenguaje. Quizá haya que asumir que, efectivamente, en esto hay más de *hermenéutica* que de *fenomenología* y que ello mismo genera una *extrañeza* difícil de transitar, especialmente en los textos tardíos de Heidegger. Sin embargo, incluso este «intransitable camino fenomenológico» tiene una coherencia (que hemos intentado traer aquí) por la que merece la pena el esfuerzo de intentar ponerla en pie. Pues lo que en esos textos se puede leer repercute en cómo se asuma la lingüística y, con ello, en cómo asumamos nuestra situación histórica.

⁶⁷ Ibid., 254, trad. 198.

⁶⁸ Véase en Martínez Marzoa, F.: *Polvo y certeza*, Madrid: Abada Ed., 2014, 95-115 y *No-returns*, Madrid: Abada Ed., 2015, 33-51.

⁶⁹ Esta apuesta estaría en la línea del texto »...*dichterisch wohnet der Mensch...*« de GA 7, VA, 189-208.

CONCLUSIONES

El estudio que se ha presentado aquí ha tenido como objetivo *allanar el terreno*. En este sentido, tiene un notable carácter *preparatorio*. A pesar de ese carácter, pienso que con lo expuesto se llega a las siguientes conclusiones que, en la medida de sus posibilidades, pueden considerarse como «aportaciones» que pudieran contribuir a otras investigaciones. Sin embargo, no ocultaré que la «conclusión» que, a mi juicio, tiene más relevancia es precisamente el hecho de que con este estudio se abre una vía para continuar trabajando en el proyecto de pensamiento que consiste en el ejercicio de asunción del nihilismo (o de nuestra *finitud*), que es, a ultranza, lo que nuestra situación histórica nos sigue exigiendo.

En el apartado 1.1 planteé una hipótesis de trabajo que debía desplegarse a lo largo de todo el estudio: que los conceptos fundamentales de la lingüística permiten clarificar, en cierta medida, la «definición» heideggeriana del lenguaje. Creo que esta hipótesis puede considerarse «probada» –todo lo que algo puede ser «probado» en *filosofía*– y, por consiguiente, esta es la primera «aportación» que, a mi juicio, proporciona este estudio. La conclusión alcanzada es, por tanto, que esos conceptos sí clarifican la «definición» heideggeriana del *lenguaje*.

En primer lugar, esos conceptos fundamentales de la lingüística, al *deconstruir* la refundación de esta ciencia, muestran el efectivo carácter provisional de la definición de «lenguaje» que se manejó a partir del apartado 10.2: el «lenguaje» es la expresión teórica de una *lengua* en una *gramática* a partir de la observación de los hechos de *habla* de los *hablantes* de esa *lengua*; definición que es consecuencia de la concepción moderna del lenguaje (medio o herramienta de comunicación o actividad humana) y que ya en SZ aparecía descrita fenomenológicamente por Heidegger como la «exteriorización del discurso» y como la «totalidad de palabras», susceptibles, por tanto, de ser consideradas como «objetos». Una vez se transitó por la deconstrucción de la lingüística tardomoderna y de uno de los presupuestos de la concepción moderna del lenguaje (el «modelo oracional»), se allanó el terreno para atender a la dilatación semántica del término *Sprache* (anunciada también, en cierto modo, en SZ) que se ensayó en la Tercera Parte. Esta dilatación, que se siguió desde los textos heideggerianos, quedó clarificada mediante la utilización de las nociones lingüísticas ganadas; primero, empleando la distinción entre lo «lingüístico» y lo «extralingüístico» (y la problemática que la distinción comporta) y, segundo, a través de la *relación* (y la *escisión*) entre *lengua* y *habla* y el *vínculo* (de carácter

arbitrario o *inmotivado*) *significante/significado* que permitía definir el *signo lingüístico* como la remisión biunívoca del *significante* al *significado*. El *signo lingüístico* permitió aclarar en qué sentido el *forcejeo* que tanto un discurso poético como uno filosófico emprenden con la gramática (tanto por lo que refiere a la sintaxis como a la semántica) de la lengua en la cual tienen lugar, los coloca como *garantes* («guardianes») del *signo* mismo, esto es, de la *palabra*. Pues en ese *forcejeo guardan las formas* a las que se está vinculado en la medida en que dejan al descubierto lo que *queda irremediabilmente atrás* para nuestro *lenguaje* y, por tanto, para nuestra situación histórica. *Guardan las formas*, ya que muestran lo *plenamente vacías* que están y, por consiguiente, lo (*críticamente*) *nihilistas* que somos.

A pesar de todo, como los *discursos* (sean poéticos, filosóficos, científicos, triviales, etc.) no pueden tener lugar al margen de la gramática (y la lógica) y como por mucho que fuercen la lengua en la que tienen lugar siguen siendo *de esa lengua* –acontecen mediante enunciados analizables lingüísticamente, siguiendo normas de coherencia, cohesión, etc.–, siguen siendo *rupturas del son del silencio* o, si se prefiere decirlo así, siguen *perteneciendo a la metafísica moderna de la subjetividad*. Las nociones lingüísticas de *lengua* y *habla* permiten comprender que este *silencio sonoro* son las *diferencias* mismas en las que una lengua consiste y que solo *habla* en el *silencio* de la no «realidad» de la *estructura*. Pues un *sistema de signos* (una estructura lengua), por su parte, solo acontece en *los actos concretos de los hablantes*, en las *rupturas* de ese *sonoro silencio* y, por consiguiente, a pesar de que el *vínculo* ya no sea a los contenidos (en sentido amplio) particulares de nuestro *hablar* (de nuestras *palabras*), solo porque, de todas formas, siempre estamos imbricados en ese *hablar* (en *nuestras palabras*), *correspondemos y pertenecemos* a la *lengua* o *el lenguaje*¹. Así, al transitar (*fenomenológica y hermenéuticamente*) por (o al dejar que se *deconstruyan*) los conceptos lingüísticos, se aclara qué quiere decir Heidegger con la *esencia del lenguaje*.

Pero esta aclaración consiste, en último término, en abandonar o *renunciar* a la noción de «definición» para referirnos al sentido que da Heidegger a la *esencia del lenguaje*; un sentido que está en el mismo orden que el que le da a la *obra de arte*. La *comprensión* que entretanto, creo, se ha ganado con lo expuesto, es que «el lenguaje aloja o acoge [*behaust*: da casa] al hombre, otorgándole la memoria de la morada en la dilatada [*weilende*] distancia [*Weite*] del acontecimiento-apropiador [*Ereignisses*]]»². Esta *comprensión* ya había estado adelantada en la exposición, tanto en el otro sentido que la noción *Sprache*

¹ Siempre estamos *respondiendo* a nuestra *introducción* o *traducción* en la concreta *estructura lengua* a la que pertenecemos y que constituye nuestro *espacio de apertura*.

² GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 43.

tomaba en SZ (apartado 2.3.1), como en el sentido de «casa del ser» que se esbozó en 4.2.

Este *otro* sentido de *Sprache* no se circunscribe, insisto, a ninguna «definición» «clara y distinta», ya que ha resultado que, al mantenernos en la exigencia de «atenernos a lo que se nos da», *lo que se nos ha dado es que no hay una definición clara y distinta de la noción de lenguaje consecuente con su comprensión*. Más bien, con este *otro* sentido (o *sentido otro*, de tránsito por lo extraño, por lo ajeno hacia lo propio), se gana *distancia* (*diferencia*, *sképsis* o *epoché*) frente a la *urgencia* de «definir» y «delimitar», permitiéndonos, así, *hacer experiencia* de la «claridad de la exposición» (por tanto, de la lingüística), que como se desprende de la Primera Parte, es de lo que hay que *reapropiarse*. Pues lo que se ha *comprendido* es que el *lenguaje* es aquello *no-perdido*, porque tampoco se tuvo, porque no es más que el continuado fracaso de la seria *interpretación*³.

Así, este estudio muestra que, a pesar de que los presupuestos de la lingüística tardomoderna ponen en *fuga*, en *crisis* o en *deconstrucción* los conceptos de su propia (re)fundación, esa (re)fundamentación es la que nos permite *comprender el lenguaje*. Creo que, en este sentido, este trabajo deja patente el carácter imprescindible de la lingüística, concluyendo, así, la necesidad de su estudio sistemático y profundo para llevar a cabo una tarea filosófica. En otras palabras, creo que es una «aportación» de este estudio el que haya tratado explícitamente de *reapropiarse* de lo que nos es más propio.

Por otra parte, y subsidiariamente, a mi juicio, queda enfrentada la crítica que Ramón Rodríguez hacía de los textos heideggerianos de UzS (véase el apartado 17.1). Enfrentada quiere decir que no se la escamotea; ahora bien, creo que también constituye una conclusión de este trabajo el que tampoco se la desmiente. No obstante, lo que sí me parece haber mostrado es que Heidegger (o, al menos, los textos que se han leído aquí y en la lectura aquí seguida) se mantiene en un *inquietante* «filo de la navaja». Esto puede leerse como una «debilidad» de los textos heideggerianos (especialmente de los que no hemos considerado y de los incluidos en UzS) y, desde luego, siempre debe tenerse en cuenta como una suerte de *riesgo* en la lectura de Heidegger. Pero creo que también puede leerse como una «virtud» de escrupulosa fenomenología; ya que «instalarse» en el (*fondo* o el *abismo* del) *riesgo* de que el Idealismo siempre nos esté esperando a la vuelta de la esquina (digamos, a la vuelta de cada argumentación y cada

³ En último término, este es el sentido con el cual se ha usado (y leído en Heidegger) la palabra *hermenéutica*.

desarrollo) deja a la *apuesta* por la fenomenología⁴ como una *irreductible decisión* (véase 4.1 y 4.2) –aunque en el texto de Heidegger pudiera aparecer como un *indecidible*– siempre cada vez por tomar.

Pues bien, recuérdese que en el apartado 1.1 no solo se planteó la hipótesis que creo haber logrado «demostrar», sino también un *problema* que quedaba expresado de un modo marcadamente ambiguo por Heidegger como «decadencia del lenguaje» y «devastación del lenguaje». Mi interpretación ha sido que estas expresiones no son meras valoraciones, sino descripciones del fenómeno del *allanamiento del lenguaje* (tal y como se lo formuló en el apartado 7.3). La segunda «aportación» de este estudio es *haber allanado este allanamiento*, es decir, *haberlo comprendido, haber hecho experiencia de él*.

Así pues, se llega a la conclusión de que, por una parte, con la expresión *allanamiento del lenguaje* se logra describir la concepción moderna del lenguaje, a saber, aquella que entiende de manera obvia el lenguaje como una herramienta, un instrumento, un vehículo para la comunicación (la transmisión o el intercambio) de información o una actividad humana, ya sea en el sentido de un «producto» o una suerte de actividad creativa. Esta concepción tiene como presupuesto que el lenguaje es «algo» «subsistente», algo, por así decir, «óntico», investigable científicamente como un objeto. La expresión «allanamiento del lenguaje» se ajusta a esta descripción en la medida en que este presupuesto o implícito *allana* nuestro normal trato con el lenguaje y *allana* la posibilidad de que pueda *hacerse experiencia* de su *esencia* (su *tener lugar*), no ya como un objeto, sino como el *Ahí* en el que estamos.

Por otra parte, con *allanamiento del lenguaje* se describe el modo del aparecer de la *lengua* en Modernidad y, por tanto, de las *lenguas modernas*. El estudio ha insistido en que la lengua y, por tanto, las *lenguas*, aparecen como el *objeto de estudio* de la lingüística, ciencia que, al tener que considerarlas como *sistemas de signos* (como *estructuras*), *allana* nuestros vínculos con (el contenido de antemano de) la *lengua*. En otras palabras, *nivela* toda marca de *diferencia* (imbricaciones con lo dicho, con el modo de decir, etc.) a diferencias *del sistema* (o, como mucho a «marcas de estilo», «norma», etc.). Dicho de otro modo, aunque pueda haber contingentemente, e incluso siendo el caso que siempre la haya, una vinculación con lo que se dice y con cómo se lo dice –del mismo modo que uno está vinculado o imbricado en lo que hace y en cómo lo hace–, el vínculo que se hace valer no es el que establecería esta contingencia (o *circunstancia*, que diría Ortega), sino el de la *forma* de esa contingencia. Así,

⁴ A pesar de que la noción que manejo de este término esté muy alejada de la «fenomenología trascendental» de Husserl o de la fenomenología-hermenéutica, o de la hermenéutica existencial del joven Heidegger.

todos los usos quedan, en efecto, como usos de la *norma* lingüísticamente reconocible, en tanto que pertenecientes al *sistema* como su realización en el *hablar*.

Que las *lenguas* comparecen de este modo se puede notar, especialmente, si consideramos la noción de «lengua muerta». Esta noción no solo es una suerte de definición por apartamiento de lo que, de manera evidente (y desde las propias definiciones de la lingüística) se entiende como una lengua (viva), a saber, una lengua que se habla, por tanto, de la cual siguen sucediendo secuencias lingüísticas «nuevas»; sino que además de este apartamiento, la noción proyecta necesariamente la definición tardomoderna de lengua (del concepto lingüístico *lengua*) como una categoría suprahistórica capaz de describir y servir para describir otras situaciones históricas distintas a la nuestra. Vaya por delante que esto no es un defecto, pero tampoco es directamente un *progreso*, sino que es parte de *aquello en lo que consiste nuestro tiempo*. Por consiguiente, la descripción de ello como *allanamiento* no debe suponer un posicionamiento valorativo, sino una «respuesta» a lo que comparece.

Así, finalmente, este estudio muestra que la expresión *allanamiento del lenguaje* da cuenta (desde estos recursos retóricos, pero podrían valer otros) de aquello en lo que consiste la situación histórica en la que nos encontramos; ya que la *forma* o la *estructura lengua* a la que estamos vinculados (o, siendo más precisos, los rasgos que la definen) pertenecen a lo que llamamos nuestra *situación históricamente dada*⁵. En otras palabras, el *allanamiento del lenguaje*, en la medida en que pone de manifiesto en qué concepción del lenguaje se está y cómo comparece la *lengua* en la Modernidad tardía (nuestro tiempo) desvela también qué situación histórica es la nuestra.

A pesar de que lo que se acaba de formular significa que lo descrito, lo que estuvo en consideración a lo largo de todo el estudio, pertenece a una *contingencia* (por muy compleja que sea, que en efecto lo es), el carácter de esa contingencia y del discurso que la describe es irreductiblemente *formal*. Lo cual quiere decir que ni se deduce la situación histórica en la que estamos de la *forma* que la explicita, ni viceversa; ni tampoco que la *forma* de esta *contingencia* sea, por ello, menos *formal*. Esta conclusión que se acaba de formular es consecuencia de que, a mi juicio, este trabajo no se haya desviado (y si ha ocurrido, ello se debe al *riesgo* implícito en Heidegger, pero no a que se pretendiese) de la *actitud*

⁵ Siendo más rigurosos, esos rasgos describen esta situación históricamente dada desde los recursos retóricos con los cuales se explicitan.

fenomenológica –por muy heterodoxamente que se la haya presentado y manejado que, en efecto, así ha sido⁶–.

La tercera «aportación» es resultado del tipo de lectura de la obra de Heidegger que, aunque no ha pretendido ser una tesis sobre Heidegger, puede advertirse en este estudio. Esta lectura tiene dos aspectos fundamentales: se entiende, por un lado, que la obra de Heidegger logra dar una descripción solvente de nuestro tiempo (lo cual creo que queda demostrado con la exposición de la Primera Parte de la investigación); y, por otro lado, que la obra de Heidegger apuesta durante todo su recorrido por dar cuenta de la *finitud* y que es esta apuesta la que posibilita que la obra guarde alguna coherencia interna. Esto segundo sí ha comportado un posicionamiento frente aquellos que apostarían por una lectura de Heidegger en otras claves y, especialmente, frente aquellos que apuestan por lecturas «redentoras» de o desde la filosofía de Heidegger⁷. Ello mismo es un posicionamiento crítico, incluso, frente a Heidegger, o sea, frente a ciertos tramos de su obra que, si bien pueden leerse desde los rasgos fundamentales de esta lectura, también es viable, filológicamente hablando, leerlos desde otras perspectivas.

Pues bien, la tercera «aportación» del trabajo presentado es que se logra demostrar la viabilidad y el rendimiento filosófico de emprender un estudio del *allanamiento del lenguaje a partir* de la obra de Martin Heidegger desde la lectura seguida aquí. La viabilidad queda demostrada por el seguimiento hermenéutico de los textos de Heidegger, el cual permite ir desarrollando el

⁶ Por otro lado, y siempre de modo parcial e indirecto, por esto mismo, con este trabajo se llega a la conclusión de que el método fenomenológico no es, por así decirlo, una opción para el discurso filosófico, sino su manera de ser. Y ello sin menoscabo de que, al final, uno apueste, por así decir, por el Idealismo y no por lo fenomenológico. La apuesta no impide que, de todas formas, sea la *estricta observación (encomienda a o seguimiento) crítica de aquello que se nos da o se nos brinda* (en la medida y dentro de los límites en que se nos da o se nos brinda) lo que lleva a apostar por detenerse ante las aporías o por ponerlas en marcha para *producir saber*. Ciertamente (como dice Antonio Ziri6n), en *Ideas I*, la *fenomenología* empieza propiamente en la segunda secci6n, de modo que el *Principio de todos los principios* es todavía una suerte de propedéutica. Sin embargo –aquí mi deuda es con César Moreno–, creo que es la vuelta a este *Principio* lo que hace de la *fenomenología* el «epíteto» –al modo homérico, salvando las insalvables distancias– de la *filosofía* que, de todas formas, para nosotros siempre es *hermenéutica*, aunque sea (como, a mi juicio, en el caso de César Moreno) del mismo Husserl.

⁷ Por supuesto, esta lectura ni siquiera entra en discusi6n con aquellas que pretenderían invalidar el pensamiento de Heidegger por afiliaciones a partidos políticos o movimientos, o por el reciente descubrimiento de «confesiones» (o sofismas) antisemitas, pero tampoco con aquellas que ensalzan acriticamente su figura o su obra. Por dos razones, la primera porque esas lecturas no suelen tener carácter filosófico, sino de «ordalía» o enjuiciamiento público, tanto de la persona como de la obra (no, por supuesto, por méritos o deméritos de esta, sino por méritos o deméritos «morales», o algo así, de la persona). La segunda, porque esos aspectos de Heidegger no han sido cuesti6n para esta investigaci6n.

argumento principal de la investigación: la puesta de manifiesto del *allanamiento del lenguaje*⁸.

Por otro lado, creo que el rendimiento fundamental que ofrece apoyarse en Heidegger es la *preparación* que supone, entonces, este estudio. Esta afirmación no puede considerarse como tal una «conclusión probada», pues ello exigiría haber llevado a cabo todo aquello para lo que el estudio *prepara*. Por consiguiente, el rendimiento es ante todo el de concluir una hipótesis de trabajo. La hipótesis está planteada en el apartado 0.1 de la introducción y a lo largo de la exposición se han ido dejando «pistas» de por dónde podría continuarse. En cualquier caso, la *preparación* consiste en ganar tanto el estudio serio y sistemático de la lingüística tardomoderna como del tipo de *lectura* que los mismos textos de Heidegger llevan a cabo con los autores con los que él se confronta. De entre esas pistas, quisiera destacar, para finalizar, las dos que me parecen más sustanciales.

En primer lugar, este estudio ha dejado fuera el problema de la semiología y la semiótica, por lo que respecta tanto al *lugar* de la lingüística en ello como a la imbricación de las cuestiones semióticas en la obra de Heidegger y el cuestionamiento que estas podrían tener a partir de ella. La *preparación* que ha supuesto este estudio *allana* el terreno para ese cuestionamiento, sin duda demasiado amplio para que se desarrollase en una «tesis». Evidentemente, los «acompañantes» que esta investigación ha tenido (entre otros, Foucault, Eco o Derrida) no solo han explorado aspectos de esta línea, sino que sería con ellos con quienes cabría la discusión.

En segundo lugar, el estudio *prepara*, especialmente en la Tercera Parte, para plantear un proyecto de pensamiento más amplio que comprendería el trabajo de Freud. Este trabajo debiera tener en el horizonte lo siguiente. En primer lugar, dar una lectura hermenéuticamente sólida de la obra de Freud y no propagandística, ni en el sentido apologético de «escuela», ni tampoco de «refutación». Esta lectura debiera proponerse leer en Freud su confrontación con Kant y, en este sentido, asumir que dicha obra es parte de lo mismo de lo que es parte la obra de Kant, lo que en esta investigación se ha llamado el «proyecto moderno». Freud sería el lugar bisagra para la cuestión de los «afectos» o

⁸ Desde la Primera Parte, en la cual se resolvía una de las dificultades que este trabajo se planteó y que el propio Heidegger señalaba para afrontar el problema; hasta la Tercera Parte, donde fueron los trazados de Heidegger los que mostraron tanto un modo fundamental de llamar a este *allanamiento* (este sería un *allanamiento* del *σύμβολον* griego o de la *transcendencia del Dasein*), como el punto de llegada del análisis fenomenológico-hermenéutico de los presupuestos fundamentales de la lingüística y, por tanto, de la concepción moderna del lenguaje (se analizó principalmente el presupuesto del «modelo oracional»), a saber, que la *esencia* del lenguaje, esto es, de la *lengua* en la medida en que *habla*, sea *el son del silencio* de su propio *hablar* y nuestra *correspondencia* con cada nueva *ruptura* de ese *silencio sonoro*.

«pasiones» (como el CLG de Saussure para la cuestión del *lenguaje*) y la lectura debiera poder dirimir dónde y cómo podría encajar esa obra en la arquitectónica de las tres *Críticas* kantianas. Esto, a mi juicio, solo puede lograrse transitando por el cuestionamiento del presupuesto de *traducibilidad exhaustiva interlingüística*. En segundo lugar, dentro de esa lectura debiera haber una triple orientación: 1) dirimir los tramos de desarrollos conceptuales, 2) explicitar el sentido de «metapsicología» y 3) poder ofrecer una interpretación desde los conceptos ganados en este último tramo del proyecto de «una psicología para neurólogos». En tercer lugar, el propósito de esta lectura debiera ser, entonces, preguntarse si hay una *filosofía* en Freud, es decir, un discurso que lo sería del juego al cual siempre ya se está jugando.

Para esta cuestión sería fundamental el trabajo de Lacan, tanto por lo que tiene de reelaboración y refundación del trabajo de Freud, como por lo que tiene de «lectura hermenéutica» sobre Freud. Por otro lado, la obra de Derrida y Ricoeur estarían en el mismo nivel que la de Lacan, tanto por su discusión con él, como por el trabajo de interpretación de la obra de Freud que ellos emprenden. Esta confrontación podría ofrecernos la posibilidad de formular el *allanamiento del lenguaje* en términos de *allanamiento de la propiedad simbólica*. Esta formulación conectaría este estudio con la lectura del *concepto de mercancía* (que aparece en el Anexo, que está fundamentado en la lectura de Marx que se viene realizando en los últimos 50 años y que en la exposición ha aparecido como la noción de *existencias*), de tal modo que sería ese mismo concepto el que en su *construcción* comprendería no solo la *forma pura de la ciencia* y la *forma pura del derecho*, sino también la *forma pura de la pulsión o del deseo* explicitable desde la lectura de la obra de Freud.

Si bien esto no es como tal una conclusión al uso, sí es el camino que abre este estudio, siendo esta apertura la «aportación» quizá más interesante, a mi juicio, que proporciona. Como se puede ver en el Anexo, la *preparación* pertenece enteramente al ejercicio para el cual esta habilita, por consiguiente, ella misma no es ajena al camino que abre, y esto último también es una conclusión de este estudio.

CONCLUSIONS

The study presented here was intended *to pave the way*. In this sense, it has a remarkable *preparatory* character. Despite that character, I think that the development above leads to the following conclusions, which to the extent of their possibilities can be considered as “contributions” that could contribute to another research. However, I will not hide the fact that the “conclusion” that, in my opinion, is more relevant is precisely the fact that this study opens a way to continue working on the project of thought that consists in the exercise of assumption of nihilism (or of our finitude), which is, at all costs, what our historical situation continues to demand us.

In section 1.1 I put forward a working hypothesis to be deployed throughout the study: that the fundamental concepts of linguistics make it possible to clarify, to a certain extent, the Heideggerian “definition” of language. I believe that this hypothesis can be considered “proven” –as much as anything can be “proven” in philosophy– and, therefore, this is the first “contribution” that, in my opinion, this study provides. The conclusion reached is, therefore, that these concepts do clarify the Heideggerian “definition” of language.

In the first place, these fundamental concepts of linguistics, when *deconstructing* the refoundation of this science, show the effective provisional character of the definition of “language” that was handled from section 10.2: “language” is the theoretical expression of a *langue* in a *grammar* from the observation of the facts of *speaking* of the speakers of that language; definition that is consequence of the modern conception of language (means or tool of communication or human activity or behaviors) and that had already appeared phenomenologically described in SZ by Heidegger as the “exteriorization of the speech” and as the “totality of words”, susceptible, therefore, of being considered as “objects”. Once the deconstruction of the late-modern linguistics and one of the presuppositions of the modern conception of language (the “sentence model”) was gone through, the ground was *paved* to attend to the semantic dilatation of the term *Sprache* (also announced, in a certain way, in SZ) that was tried in the third part. This dilatation, which was followed from the Heideggerian texts, was clarified through the use of the gained linguistic notions; first, by employing the distinction between “linguistic” and “extralinguistic” (and the problems that the distinction entails) and, second, through the relationship (and the *split*) between *langue* and *speaking* and the *link* (arbitrary or unmotivated)

signifier/significance that allowed the *linguistic sign* to be defined as the biunivocal remission of the signifier to the significance (and vice versa). The linguistic sign made it possible to clarify in what sense the *struggle* that both a poetic and a philosophical discourse undertake with the grammar (both in terms of syntax and semantics) of the *langue* in which they take place, places them as guarantors (“guardians”) of the *sign* itself, that is, of the *word*. Because in this *struggle they maintain the formal aspect* to which they are linked insofar as they reveal what is *irremediably behind* for our *language* and, therefore, for our historical situation. *They maintain the formal aspect*, since they show how *fully empty* they are and, consequently, how (*critically*) *nihilistic* we are.

In spite of everything, as the *discourses* (be they poetic, philosophical, scientific, trivial, etc.) cannot take place outside grammar (and logic) and, no matter how much they force the *langue* in which they take place, they remain belonging to that *langue* – they are detected through linguistically analyzable statements, following norms of coherence, cohesion, etc. –, they continue to be *ruptures of the sound of silence*, in other words, they *still belong to the modern metaphysics of subjectivity*. The linguistic notions of *langue* and *speaking* allow us to understand that this *sonorous silence* are the very *differences* in which a *langue* consists, and that it only *speaks* in the *silence* of the not “reality” of the *structure*. For a *system of signs* (a *langue* structure), on the other hand, only occurs in *the concrete acts of the speakers*, in the *ruptures* of that *sonorous silence* and, consequently, despite the fact that the *link* is no longer to the particular contents (in a broad sense) of our *speaking* (of our *words*), only because, in any case, we are always imbricated in that *speaking* (in *our own words*), *we correspond to and belong to the langue or language*¹. Thus, by transiting (*phenomenologically and hermeneutically*) through (or letting linguistic concepts be *deconstructed*), it becomes clear what Heidegger means by the *essence of language*.

But this clarification ultimately consists in leaving or *renouncing* the notion of “definition” in order to refer to the sense that Heidegger gives to the *essence of language*; a sense that is in the same order as that which he gives to *the work of art*. The *understanding* that, in the meantime, I believe, has been gained by what has been said, is that “language hosts [*behaust*: give home] men, giving them the memory of the abode in the dilated [*weilende*] distance [*Weite*] from the appropriating event [*Ereignisses*]”². This understanding had already been advanced in the exposition, both in the other sense that the notion *Sprache*

¹ We are always *answering* to our *introduction or translation* into the specific *langue* structure to which we belong, and which constitutes our *opening space*.

² GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, 43.

took in SZ (section 2.3.1), and in the sense of “house of being” that was outlined in 4.2.

This *other* sense of *Sprache* is not circumscribed to any “clear and distinct” “definition”, since it has turned out that, by maintaining the requirement of “abiding to what we are given”, *what we have been given is that there is no clear and distinct definition of the notion of language consistent with its comprehension*. Rather, with this *other sense* (or *sense-other*, of transit through the strange, through what is alien to one’s own), distance (difference, *sképsis* or *epoché*) is gained against the urgency of “defining” and “delimiting”, thus allowing us to experience the “clarity of the exposition” (and, therefore, of linguistics), which, as is evident from the development in the first part, is what must be *reappropriated*. For what has been *understood* is that *language* is that which *was not lost*, because it was not once had either, because it is nothing more than the continued failure of the serious *interpretation*³.

This study shows that, although the presuppositions of late-modern linguistics put in *flight*, in *crisis* or in *deconstruction* the concepts of their own (re)foundation, that (re)foundation is what allows us *to understand language*. I believe that, in this sense, this work makes clear the essential character of linguistics, thus concluding the need for its systematic and profound study in order to carry out a philosophical task. In other words, I believe that it is a “contribution” of this study that has explicitly tried to *reappropriate* what is the most proper for us.

On the other hand, and subsidiarily, in my opinion, the criticism that Ramón Rodríguez has made of the Heideggerian texts of UzS (see section 17.1) is confronted. Confronted means that it is not concealed; however, I believe that it also constitutes a conclusion of this work, which is not denied either. However, what I do think I have shown is that Heidegger (or, at least, the texts that have been read here and in the reading that follows here) remains on an *eerie* “razor’s edge”. This can be read as a “weakness” of the Heideggerian texts (especially those we have not considered and those included in UzS) and, of course, must always be considered as a kind of *risk* in the reading of Heidegger. But I think it can also be read as a “virtue” of scrupulous phenomenology; since “settling” in the (*ground* or *abyss* of the) *risk* that Idealism is always waiting for us around the corner (or, at the turn of every argument and every development) leaves the *bet* on phenomenology⁴ as an *irreducible decision* (see 4.1 and 4.2) –although in

³ Ultimately, this is the sense with which the word *hermeneutics* has been used (and read in Heidegger).

⁴ Despite the fact that the notion that I use of this term is very far from Husserl’s “transcendental phenomenology” or from hermeneutic-phenomenology, or from the existential hermeneutics of the young Heidegger.

Heidegger's text it might appear as an *undecidable*— always every time to be made.

Well, remember that in section 1.1 not only the hypothesis that I believe I have managed to “prove”, was raised, but also a problem that was expressed in a markedly ambiguous way by Heidegger as “decadence of language” and “devastation of language”. My interpretation has been that these expressions are not mere valuations, but descriptions of the phenomenon of the *breaking into and entering of language* (as formulated in section 7.3). The second “contribution” of this study is *to have broken into this break-in*, that is, *to have understood it, to have experienced it*.

So, the conclusion is reached that, on the one hand, with the expression *breaking into and entering of language*, the modern conception of language can be described, namely, that which in an obvious manner assumes language as a tool, an instrument, a vehicle for the communication (transmission or exchange) of information or a human activity or behavior, whether in the sense of a “product” or some kind of creative activity. This conception assumes as a presupposition that language is “something” “subsistent”, something, so to speak, “ontic”, scientifically researchable as an object. The expression “breaking into or entering of language” fits this description insofar as that this presupposition or implicitly *flatten* (or *break-in*) our normal dealings with language and flatten (or *break-in*) the possibility of *experiencing its essence (taking place)*, no longer as an object, but as the *There* in which we are.

On the other hand, the way in which *language* appears in Modernity and, therefore, in *modern languages*, is described by means of *breaking into and entering of language*. The study has insisted that *language*, and therefore *languages*, appear as the object of study of linguistics, a science which, having to consider them as *systems of signs* (as *structures*), *smoothens* the links to the *language*. In other words, it levels any mark of *difference* (imbrications with what has been said, with the way of saying, etc.) to differences *of the system*. So, although there may be a contingency, and even if there always is, a link with what is said and with how it is said – in the same way that we are linked or imbricated in what we do and in how we do it –, the link that prevails is not the one that would establish this contingency (or *circumstance*, as Ortega would say), but the one of the *form* of that contingency. So, all uses remain, in effect, as uses of the linguistically recognizable *norm*, insofar as they belong to the *system* as well as their realization in *speaking*.

It is especially noticeable that *languages* appear in this way if we consider the notion of “dead language”. This notion is not only a sort of definition by a separation from what is obviously (and from the very definitions of linguistics)

understood as a (living) *langue*, namely a *langue* that is spoken, therefore, of which “new” linguistic sequences continue to occur; but in addition to this separation, the notion necessarily projects the late-modern definition of *langue* (of the linguistic concept *langue*) as a supra-historical category capable of describing and serving to describe other historical situations, other than our own. This is not a defect, neither a progress, but it is part of what our time consists of. Therefore, the description of it as *breaking into and entering of* should not be an evaluative positioning, but an “answer” to what appears.

Finally, this study shows that the expression *breaking into and entering of language* accounts (from these rhetorical resources, but others might be worthwhile) for what the historical situation we find ourselves in consists of; since the *form* or *langue structure* to which we are linked (or, more precisely, the features that define it) belong to what we call our *historically given situation*⁵. In other words, the *breaking into and entering of language*, insofar as it reveals in what conception of language we are on and how language appears in late Modernity (our time), also reveals which historical situation is ours.

Although what has just been formulated means that what has been described, what was under consideration throughout the study, belongs to a *contingency* (however complex it may be, which it is), the character of that contingency and of the discourse that describes it is irreducibly *formal*. This means that neither the historical situation in which we are in the *form* that makes it explicit, nor vice versa, nor that the form of this *contingency* is, therefore, less *formal*. This conclusion that has just been formulated is a consequence of the fact that, in my opinion, this work has not deviated (and if it has occurred, this is due to the risk implicit in Heidegger, but not to the fact that it was pretended) from the phenomenological attitude – no matter how heterodoxly it has been presented and handled, which, in fact, it has been⁶ –.

⁵ More rigorously, these features describe this historically given situation from the rhetorical resources with which they are made explicit.

⁶ On the other hand, and always in a partial and indirect way, for this very reason, with this work we come to the conclusion that the phenomenological method is not, so to speak, an option for the philosophical discourse, but its way of being. And this is without prejudice to the fact that, in the end, one bets, so to speak, on Idealism and not on the phenomenological. The bet does not prevent that, in any case, it is the *strict critical observation (entrusting to or following) of that which is given or offered to us* -in the measure and within the limits in which it is given or offered to us- which leads to betting on stopping in front of the aporia or to set them in motion to *produce knowledge*. Certainly (as Antonio Ziri3n says), in *Ideas I*, *phenomenology* begins properly in the second section, so that the *Principle of all principles* is still a sort of propaedeutic. However (the debt, here it is with C3sar Moreno), I believe that it is the return to this *Principle* what makes of *phenomenology* the “epithet” –in Homeric way, saving the insurmountable distances– of the philosophy that, anyway, for us is always *hermeneutic*, even if it is (as, in my opinion, in the case of C3sar Moreno) of the same Husserl.

The third “contribution” is the result of the type of reading of Heidegger’s work which, although not intended to be a thesis on Heidegger, can be seen in this study. This reading has two fundamental aspects: it is understood, on the one hand, that Heidegger’s work manages to give a solvent description of our time (which I believe is demonstrated by the exposition of the First Part of the research); and, on the other hand, that Heidegger’s work bets all along its journey on accounting for *finiteness*, and that it is this bet that makes it possible for the work to keep some internal coherence. This second one has entailed a positioning against those who would bet for a reading of Heidegger in other keys and, especially, against those who bet on “redeeming” readings of or from the philosophy of Heidegger⁷. This reading is a critical positioning, even in against Heidegger, that is, against certain sections of his work that, even though can be read from the fundamental features of this reading, it is also viable, philologically speaking, to read them from other perspectives.

The third “contribution” of the presented work is that it is possible to demonstrate the viability and the philosophical output of studying the *breaking into and entering of language* from the work of Martin Heidegger from the reading that has been presented. The viability is demonstrated by the hermeneutic follow-up of Heidegger’s texts, which allows to develop the main argument of the investigation: the manifesting of the *breaking into and entering of the language*⁸.

On the other hand, I believe that the fundamental output based on Heidegger is the *preparation* that this study then involves. This assertion cannot be considered as such a “proven conclusion”, as it would require that everything for which the study *prepares* has been carried out. Therefore, the output is first and foremost that of concluding a working hypothesis. The hypothesis is set out in section 0.1 of the introduction, and “clues” have been left throughout the exposition as to where it could be continued. In any case, the *preparation* consists

⁷ Of course, this reading does not even enter into discussion with those that would seek to invalidate Heidegger’s thought by affiliations to political parties or movements, or by the recent discovery of anti-Semitic “confessions” (or *spiel*), but neither with those that uncritically exalt his figure or his work. For two reasons, the first because these readings are not usually actually philosophical, but rather “ordeal” or public judgement, both of the person and of the work (not, of course, by merits or demerits of this, but by merits or demerits “moral”, or something like that, of the person). The second, because those aspects of Heidegger are not an issue for this research.

⁸ From the First Part, in which one of the difficulties that this work posed and that Heidegger himself pointed out to confront the problem was resolved; until the Third Part, where it was Heidegger’s traces that showed both a fundamental way of calling this *break-in* (this would be a *breaking into and entering of* the Greek *symbolon* or the *transcendence of the Dasein*), and the point of arrival of the phenomenological-hermeneutic analysis of the fundamental presuppositions of linguistics and, therefore, of the modern conception of language (the presupposition of the “sentence model” was mainly analyzed), namely, that the *essence of language*, that is, of language insofar as which it *speaks*, is *the son of the silence* of its own *speaking* and our *correspondence* with each new *rupture* of that *sonorous silence*.

on winning both the serious and systematic study of late-modern linguistics and the type of reading that Heidegger's own texts carry out with the authors with whom he is confronted. Among these clues, I would like to highlight, finally, the two that seem to me to be the most substantial.

In the first place, this study has left out the problem of semiology and semiotics, regarding both the *place* of linguistics in it and the overlapping of semiotic questions in Heidegger's work and the questioning that these might have from it. The *preparation* involved in this study *paves the way* for this questioning, which is undoubtedly too broad for it to be developed in a "thesis". Evidently, the "companions" that this research has had (among others, Foucault, Eco or Derrida) have not only explored aspects of this line, but it would be with them with whom the discussion would fit.

Secondly, the study *prepares*, especially in the third part, to propose a broader project of thought that would include Freud's work. This work should have the following on the horizon. In the first place, to give a hermeneutically solid reading of Freud's work and not propagandistic, neither in the apologetic sense of "school", nor of "refutation". This reading should aim to read in Freud his confrontation with Kant and, in this sense, to assume that such a work is part of the same thing as Kant's work, what in this research has been called the "modern project". Freud would be the hinge place for the question of "affections" or "passions" (like *Saussure's Course* for the question of language) and the reading should be able to decide where and how this work could fit into the architecture of the three Kantian Critiques. This, in my opinion, can only be achieved by going through the questioning of the *exhaustive interlinguistic translatability* presuppose of linguistics. Secondly, within that reading there should be a triple orientation: 1) to settle the sections of conceptual developments, 2) to make explicit the sense of "metapsychology" and 3) to be able to offer an interpretation from the concepts won in this last section, of the project of "a psychology for neurologists". Thirdly, the purpose of this reading should be, then, to ask if there is a *philosophy* in Freud, that is, a discourse that would be of the game that is always being played.

Lacan's work would be fundamental for this question, both because of what it has of reworking and refunding Freud's work, and because of what it has of "hermeneutic lecture" on Freud. On the other hand, the work of Derrida and Ricoeur would be on the same level as that of Lacan, both for their discussion with him and for the work of interpretation of Freud's work that they undertake. This confrontation could offer us the possibility of formulating the *breaking into or entering of language* in terms of the *breaking into or entering of symbolic property*. This formulation would connect this study with the reading of the

concept of *commodity* (which appears in the Annex, which is based on the reading of Marx that has been made over the last 50 years and which in the exposition has appeared as the notion of *stocks*), in such a way that it would be that same concept that in its construction would comprise not only *the pure form of science* and *the pure form of law*, but also *the pure form of the drive or explicit desire* from the reading of Freud's work.

Although this is not a conclusion as such, it is the path that this study opens, this opening being perhaps the most interesting "contribution", in my opinion, that it provides. As can be seen in the Annex, the *preparation* belongs entirely to the exercise for which it enables, therefore, it itself is not alien to the path it opens, and the latter is also a conclusion of this study.

BIBLIOGRAFÍA

Apunte sobre las fuentes

En atención al asunto de esta investigación, se consideran *fuentes primarias*, por un lado, el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. A pesar de que los textos de su recepción y discusión en el seno de esa ciencia son indispensables para la comprensión del fenómeno de la «lingüística tardomoderna», como se ha puesto de manifiesto en este estudio, estos textos no se anotan como *fuentes primarias*, pues todos ellos refieren (aunque sea implícitamente) al CLG. La edición del CLG manejada ha sido la edición francesa de Payot & Rivages que incluye tanto las notas como el estudio y la bibliografía de Tullio de Mauro correspondientes a su edición italiana. En la bibliografía de Tullio de Mauro¹ puede encontrarse una muestra suficientemente amplia de estudios especializados sobre el CLG.

Por otro lado, por lo que respecta a Heidegger, evidentemente, las *fuentes* son los textos de la *Gesamtausgabe*. Ahora bien, dado el carácter del proyecto editorial que supone esta publicación, quizá merezca la pena una breve reflexión que ha tenido repercusión teórica en el estudio presentado.

No hay discusión respecto a qué textos publicó Heidegger en vida. Esto tiene su importancia, pues si bien hoy sabemos mucho de la intrahistoria de esos textos, también sabemos que, después de 1955, Heidegger gozó del suficiente apoyo como para haber publicado lo que hubiera querido sin que ningún editor le hubiese puesto serios problemas. Por consiguiente, a mi juicio, los textos no publicados en vida deben tomarse con ciertas precauciones, mientras que los que sí se publicaron en vida del autor tienen estatuto de *fuentes primarias*. Algunos de estos textos todavía no han sido publicados en la *Gesamtausgabe* (pues ocuparían la segunda parte del volumen 80). Uno de esos textos es la conferencia: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, la cual sí ha sido considerada como *fuentes primarias* en este estudio.

En este conjunto cabe distinguir entre aquellos textos que fueron preparados para ser publicados como ensayos o *trabajos* propiamente dichos (ya fuese que surgieran con este carácter o que hubiesen tenido previamente forma de una o varias presentaciones orales), aquellos que provienen de cartas (pero que fueron preparados para ser publicados al mismo nivel que los anteriores) y

¹ CLG, 481-495. La intención de este trabajo no ha sido confrontarse con esa bibliografía, sino con el significado filosófico del CLG.

aquellos que son entrevistas o alocuciones. Quizá hay, entre las cartas², algunas que pudiera defenderse que tienen más sustancia que otras y es posible que las entrevistas y alocuciones puedan leerse como *fuerza de segundo orden*; para este trabajo no se ha utilizado ni lo uno ni lo otro. De *segundo orden*, quizá puedan también considerarse los «poemas» de Heidegger, pero dado que muchos de ellos están integrados en otros conjuntos de textos, a mi juicio, lo más prudente sería leerlos en consonancia con los conjuntos en los que aparecen; en esta investigación no se han tenido especialmente en cuenta, a pesar de que, sea como fuere, estos textos tienen, al menos, la legitimidad de haber sido públicos en vida del autor.

Respecto a los textos que no fueron publicados en vida del autor, por una parte, creo que los cursos dictados en las Universidades, así como los Seminarios (públicos o privados), sobre todo los que Heidegger dejó preparados para su publicación, tienen un carácter de fuerza bifronte. De un lado, a mi parecer son fuerza de primer orden, pues en ellos se lleva a cabo exhaustivamente la *tarea de seria lectura* de la historia del pensamiento (filosofía, ciencia y poesía). De otro lado, son *fuerza* crítica para los textos publicados, pues ciertos lugares que en estos pudieran parecer ambiguos, leídos de la mano de los cursos quedan aclarados. Ahora bien, dado que siguen siendo cursos o seminarios, en estos textos no todo debe asumirse como «tesis» de Heidegger, no solo por la intervención de los editores o porque algunos textos provienen de apuntes de alumnos (aprobados o no por Heidegger), sino porque, al ser cursos, no todo son «posiciones acabadas» del autor, aunque todo sea (hasta cierto punto) *su lectura*. Las posiciones «más acabadas» las dan, en mi opinión, los textos publicados con tal formato en vida del autor.

Por otra parte, los textos no publicados en vida de Heidegger que se consideran el «legado póstumo de Heidegger», los tomos 65, 66, 69, 70, 71 y 72 (todavía no publicado), tienen, quizá, un estatuto de fuerza tan *primario* como los publicados en vida, pero su lectura exige haber comprendido tanto los trabajos publicados en vida como los cursos. Esto quiere decir que estos textos debieran leerse solo a la luz de lo anterior, pues teniendo en cuenta los «usos lingüísticos» que en ellos aparecen, pueden servir para sostener las más asombrosas «tesis» (como si fueran «tesis» de Heidegger) que no solo no encuentran respaldo en el resto de la obra, sino que en algunos casos se acusan contradicciones lo suficientemente notables con esta como para que no merezca la pena tenerlas en cuenta. Sea lo que sea que digan los textos del «legado», la premisa de lectura debiera ser que no sean contradictorios ni con lo publicado, ni con los cursos, a

² En esta investigación no se han tenido en consideración las cartas no publicadas en la *Gesamtausgabe*, pero, evidentemente, para otro tipo de investigación, quizá, estos textos tengan estatuto de *fuerza primera*.

pesar de que todas las *coherencias* no estén marcadas o que simplemente no se encuentren³. Esto no significa que en ellos no haya autocríticas a otros textos. Las hay, pero, quizá, el trabajo debiera ser tratar de comprender en qué sentido unos textos se apoyan en otros y no qué textos son sustituidos por cuáles otros. Es más, en mi opinión, solo esa lectura podría dirimir qué *coherencias* Heidegger no logra.

En el conjunto de textos de Cursos, Seminarios y textos del «legado» entran también ciertos tomos de la *Gesamtausgabe* que tienen, en mi opinión, un estatuto más resbaladizo. Se trata de aquellos cursos o seminarios que no nos han llegado en forma de «texto preparado para ser leído», sino en forma de anotaciones manuscritas que, presumiblemente, servían a Heidegger para dar sus lecciones o como proyectos de textos que no terminaron de ver la luz o que sirvieron para preparar otros que fueron publicados. Estos textos pueden tener, en principio, el mismo estatuto de fuente que los que sí están preparados para ser leídos, pero dado su carácter de «textos no preparados para su lectura», llevar a la práctica ese estatuto resulta, sin duda, más complicado. Tomarse en serio dichos textos supone, ciertamente, un trabajo previo de «construcción» (sin duda, *interpretativa*) de lo que allí puede considerarse que hay. Este trabajo tendría, a mi entender, dos partes: una primera en la que habría que poner en pie una lectura solvente (de las coherencias y de las «faltas» de coherencia) de la obra de Heidegger, y una segunda parte de *lectura* detallada de las distintas secciones de esos textos, empleando la primera parte del trabajo como criterio de discernimiento para la segunda. Este trabajo previo debiera servir para poder *discernir* cómo habría que considerar, en el conjunto de la obra de Heidegger, los tramos de esos textos. La investigación que se ha presentado aquí pretende ser una preparación para dos de esos conjuntos de textos, el volumen 74 y el volumen 85 (véase en el apartado 0.4).

Hay un último grupo de textos que puede considerarse parte del «legado» y cuyos representantes más sonados son los *Cuadernos negros*. Muchos de estos textos todavía no se han publicado, pero es esperable que el aspecto sea similar a lo que ya hay. Quizá estos textos sean los que tienen un estatuto de fuente más limitado, independientemente de los «deseos y voluntades» del autor. Ello no implica que no sean importantes, pero sí que su lectura debe tener muchas más

³ No hablar de «incoherencias» no responde a una pretensión apologética, sino a la constatación de que, en muchos casos, simplemente no sabemos qué habría terminado de decir Heidegger si hubiera tenido más lucidez o más tiempo para ocuparse de otras cosas, o si no hubiera estado afectado de una cierta «rusticidad» (como suele decir Felipe Martínez Marzoa) en sus acercamientos a la filología y la lingüística. En mi opinión, no se trata de que haya *incoherencias* tajantes, sino que falta *sistema*, faltan referencias (tanto internas como a fuentes) y, en este sentido, lo que sí se constata es que Heidegger no logra ciertas *coherencias* que su pensamiento sí permite construir. La lectura que se ha dado en este trabajo ha pretendido ser esta, la de una *coherencia* habilitada por o mediante su obra.

precauciones y, desde luego, debiera estar precedida por el estudio de todo lo anterior y condicionada por este. Creo que esta posición está justificada por lo que uno puede encontrarse en esos textos. En general, se trata de ideas, aforismos o «confesiones» más o menos personales del autor y, en cualquier caso, del «taller de trabajo». En un momento muy avanzado de la investigación y la recepción de Heidegger (algo de lo cual, en mi opinión, estamos todavía lejos), quizá fuese muy pertinente acudir a estos lugares para clarificar puntos concretos de la lectura que no se hayan podido solventar con el resto de los materiales, pero, en mi opinión, leer la obra de Heidegger desde estos textos supone no alcanzar una lectura *sobria* (o, simplemente, cuerda) de dicha obra. Esto no quita que, dado que algunos de los materiales refieren directamente a partes de estos «textos privados», uno acuda a ellos en esos momentos. Efectivamente, algunos tramos están casi a la misma altura que los textos en los que se hace una llamada a estas *Reflexiones*, pero recuérdese que no todas las *Reflexiones* que allí hay aparecen en llamadas.

A. Fuentes para este estudio

Heidegger, M.:

- *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, hrsg. v. Hermann Heidegger. St. Gallen: Eker, 1989.

Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann:

- *Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991.
- *Band 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981.
- *Band 5. Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
- *Band 6.1. Nietzsche I*, hrsg. v. Brigitte Schillbach, 1996.
- *Band 6.2. Nietzsche II*, hrsg. v. Brigitte Schillbach, 1997.
- *Band 7. Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
- *Band 8. Was heißt Denken?*, hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando, 2002.
- *Band 9. Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.
- *Band 10. Der Satz vom Grund*, hrsg. v. Petra Jaeger, 1997.
- *Band 11. Identität und Differenz*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006.
- *Band 12. Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.
- *Band 14. Zur Sache des Denkens*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007.

Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann:

- *Band 19. Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, hrsg. v. Ingeborg Schüßler, 1992.
- *Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, hrsg. v. Petra Jaeger, 1979.

- *Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/26, hrsg. v. Walter Biemel, 1976.
- *Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975.
- *Band 25. Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik der reinen Vernunft.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28, hrsg. v. Intraud Görland, 1977.
- *Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, hrsg. v. Klaus Held, 1978.
- *Band 27. Einleitung in der Philosophie.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29, hrsg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 1996.
- *Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983.
- *Band 31. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in der Philosophie.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930, hrsg. v. Hartmut Tietjen, 1982.
- *Band 32. Hegels Phänomenologie des Geistes.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, hrsg. v. Intraud Görland, 1980.
- *Band 38. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934, auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs, hrsg. v. Günter Seubold, 1998.
- *Band 39. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, hrsg. v. Susanne Ziegler, 1980.
- *Band 40. Einführung in die Metaphysik.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, hrsg. v. Petra Jaeger, 1983.
- *Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36, hrsg. v. Petra Jaeger, 1984.
- *Band 42. Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809).* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936, hrsg. v. Ingrid Schübler, 1988.
- *Band 51. Grundbegriffe.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941, hrsg. v. Petra Jaeger, 1981.
- *Band 52. Hölderlins Hymne »Andenken«.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42, hrsg. v. Curd Ochwaldt, 1982.
- *Band 53. Hölderlins Hymne »Der Ister«.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942, hrsg. v. Walter Biemel, 1984.

- *Band 54. Parmenides.* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, hrsg. v. Manfred S. Frings, 1982.
- *Band 55. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklit Lehre vom Logos.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 und Sommersemester 1944, hrsg. v. Manfred S. Frings, 1979.

Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann:

- *Band 65. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis),* hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.
- *Band 66. Besinnung,* hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.
- *Band 68. Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942),* hrsg. v. Ingrid Schüßler, 1993.
- *Band 74. Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst,* hrsg. v. Thomas Regehly, 2010.
- *Band 75. Zu Hölderlin / Griechenlandreisen,* hrsg. v. Curd Ochwadt, 2000.
- *Band 76. Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik,* hrsg. v. Claudius Strube, 2009.
- *Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburg Vorträge 1957,* hrsg. v. Petra Jaeger, 1994.
- *Band 80.1. Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932. Nach den Handschriften,* hrsg. v. Günther Neumann, 2016.

Gesamtausgabe. IV. Abteilung. Hinweise und Aufzeichnungen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann:

- *Band 85. Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache«.* Oberseminar Sommersemester 1939. Aufzeichnungen und Protokolle, hrsg. v. Ingrid Schüßler, 1999.
- *Band 89. Zollikoner Seminare,* hrsg. v. Peter Trawny, 2017.
- *Band 90. Zu Ernst Jünger,* hrsg. v. Peter Trawny, 2004.

Traducciones usadas:

- *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Editorial Gedesia, 2003.
- *Conferencias y Artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- *Identidad y diferencia. Edición bilingüe*, Edición de Arturo Leyte, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.
- *Meditación*, trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.
- *De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- *La proposición del fundamento*, trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2007.
- *Heráclito. 1. El inicio del pensar occidental. 2. Lógica. Doctrina de Heráclito del Lógos*, trad. Carlos Másmela. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- *Parménides*, Edición de Manfred S. Frings, trad. Carlos Másmela. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- *Nietzsche I y II*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El rin”*, trad. Ana Carolina Merino Riofrío. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.

Ediciones del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure y sus fuentes:

- *Cours de linguistique général; édition critique par Rudolf Engler, Vol. 1, Vol. 2, Vol. 3.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967-1968.
- *Cours de linguistique général. Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916). Édition critique préparée par Tullio de Mauro (1967); trad. Louis-Jean Calvet. Postface de Louis-Jean Calvet.* Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.
- Godel, R.: *Les sources manuscrites du Cours de linguistique général de F. de Saussure.* Genève: Librairie Droz, 1969.

B. Ediciones de referencia de otros autores clásicos consultadas

- *Aristotelis Opera. Ed. I. Bekkeri. Editio altera, quam curavit O. Gigon.* Berlín: Walter Gruyter, 1969-1987.
- *Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dionisio Tracio: *Gramática. Comentarios Antiguos*, Introducción, traducción y notas de Vicente Bécara Botas, Madrid: Gredos 2002.
- *Fichte, J. G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, (desde) 1962.
- *Grammaire générale et raisonnée ou La Grammaire de Port-Royal. Edition critique présentée par Herbert E. Brekle. L'art de penser. La logique de Port-Royal. Edité par Bruno Baron von Freytag Lörinhoff et Herbert E. Brekle Tome I. Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1662 / Tome II. Supplément: Présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662-1683. Avec des annotations / Tome III. Supplément: Présentation synoptique des variantes de texte du MS BN Fr. 19915 et l'édition de 1662. Avec des annotations.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Tome I: 1966, Tome II et III: 1967.
- *Hegel, G. W. F. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, (desde) 1968.
- *Hölderlin, F. Sämtliche Werke »Frankfurter Ausgabe«.* Historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von D. E. Sattler. Frankfurt am Main: Stroemfeld Verlag, 1975-2007.
- *Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.* Berlin: Walter Gruyter, (desde) 1910.
- *Karl Marx, Friedrich Engels : Werke.* Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED. Berlin: (desde) 1956.
- *Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe.* Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut

- für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. Von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam). Berlín: (desde) 1975.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
 - Nietzsche, F. W. *Werke: Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*. Berlin: Walter de Gruyter, (desde) 1968.
 - *Œuvres de Descartes*, éd. Adam, Ch. et Tannery, P. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964-1974.

C. Referencias bibliográficas específicas para este estudio

- Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura de occidental*, trad. Tomás Segovia. Valencia, 2006.
- Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaire de France. 2013.
- Bahr, H.-D.: «Das Wesen der Technik und das “andere Geschick”. Ge-stell und Gagnet im Denken Martin Heideggers». *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 89-120.
- Benveniste, É.: *Problèmes de linguistique général, I* (1966). Paris : Gallimard, 2016.
- *Problèmes de linguistique générale, II* (1974). Paris: Gallimard, 2014.
- Bertorello, A.: «La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de George Trakl». *Tópicos del Seminario*, N.º 26, 2011, 93-110.
- «Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*». De Lara, F. (ed.): *Studia Heideggeriana, Vol. 2, Lógos – Lógica – Lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012, 57-70.
 - «El principio de la inmanencia y la diferencia ontológica». *Tópicos del Seminario*, N.º 31, 2014, 174-193.
 - «El régimen semántico de la afectividad en *Sein und Zeit*. Una interpretación semiótica de M. Heidegger». *Tópicos*, N.º 32, 2016, 1-12.
 - «La intimidad (*Innigkeit*) del mundo como conflicto semiótico y medida». Antônio Augusto Passos Videira, Edgar de Brito Lyra Netto, Fernando Antonio Soares Fragozo, Róbson Ramos dos Reis (eds.): *Studia Heideggeriana, Vol. 6, ¿Hay una medida sobre la tierra?* Buenos Aires: Editorial Teseo, 2017, 15-36.
- Blay Montmany, E.: «El círculo». Leyte, A. (ed.): *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. Madrid: La Oficina, 2017, 29-49.
- *Píndaro desde Hölderlin*. Madrid: La Oficina, 2019.
- Bühler, K.: *Sprachtheorie*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 1999.

- Chomsky, N.: *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts, London: M.I.T. Press, 2015.
- Coseriu, E.: *Lecciones de lingüística general*, trad. José M.^a Azáceta y García de Albéniz y revisada y reelaborada, en parte, por el autor. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- Coseriu, E. y Loureda Lamas, O.: *Lenguaje y discurso*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Derrida, J.: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaire de France, 1967.
- *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
 - *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
 - *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
 - *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
 - *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
 - *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- Detienne, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.
- *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
 - *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998.
- Domínguez Rey, A.: *Lingüística y fenomenología: (Fundamento poético del lenguaje)*. Madrid: Verbum, 2009.
- *El gramma poético: Germen precientífico del lenguaje*. Barcelona: Anthropos, 2014.
- Duque, F.: *El cofre de la nada: deriva del nihilismo en la modernidad*. Madrid: Abada Editorial, 2006.
- «Lo que resta de noche hasta el fin de las cosas», en *Sileno*, Vol. 11, 2001, 92-103.
- Eco, U.: *Tratado de semiótica general*, trad. Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Lumen, 2000.
- Fasolino, R. C.: *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana. Diálogo interminable*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teórica, 2015.
- Fédier, F.: «L'intraduisible». Brickle, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 19-25.

Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

- *L'herméneutique du sujet*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seul, 2001.

Gómez del Valle, J. M^a.: «La “tesis” de Kant sobre el ser». Leyte A. (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. Madrid: La oficina, 2017, 135-147.

Granel, G.: «Les fondements de la linguistique». Haar, M. (ed.): *L'Herne. Martin Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983, 431-442.

- *Études*. Paris: Éditions Galilée, 1995.

Hjelmslev, L.: *Lenguaje*, trad. María Victoria Catalina. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

- *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, versión española de José Luis Díaz de Liaño, trad. Diorki. Madrid: Editorial Gredos, 1971.

Husserl, E.: *Husserliana. Gesammelte Werke. Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungen die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage*. Hrsg. von Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.

- *Husserliana. Gesammelte Werke. Band IV. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. Hrsg. von Elmar Holenstein. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975.
- *Husserliana. Gesammelte Werke. Band XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer. La Haya: Martinus Nijhoff, 1984.

Jakobson, R.: *Six leçons sur le son et le sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976.

Jiménez Redondo, M.: «El concepto de historicidad en Heidegger». *Episteme*, Vol. 54, 1994, 1-24; disponible en línea: <http://roderic.uv.es/handle/10550/53699>.

- «Culpa y cuidado en *Ser y tiempo* de M. Heidegger». *Lapsus. Revista de psicoanálisis*, 1994, N.º 4, 21-32.
- «Temporalidad e Historia en “Ser y Tiempo” de Martin Heidegger». *Lapsus. Revista de psicoanálisis*, Año 3, N.º 5, 1995, 61-74.

- «Sujeto y predicado en Aristóteles y en Heidegger». *Eutopias, Documento de trabajo 157*. Valencia: Episteme, 1997.
- «Heidegger sobre el principio moral de Kant», en Faerna, A. M. y Torreveiano, M. (eds.): *Identidad, individuo e historia*. Valencia: Pre-textos, 2003, 191-221.
- «Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas». Domínguez Rey, A. y Alonso Martos, A. (eds.): *O sonho transparente da lingua*. A Coruña: Espiral Maior, 2015, 83-104.

Kovacs, G.: «Heidegger in Dialogue with Heder: Crossing the Language of Metaphysics toward Be-ing-historical Language». *Heidegger Studien*, Vol. 17, 2001, 45-63.

- «Heidegger's Insight into the History of Language». *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 121-132.
- «Logic, language, and History in Heidegger». *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 99-119.

Leyte, A.: *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

- «La casa del ser y otras casas inhabitables». Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen. Vol. 2*. Madrid: Círculo de Bellas Artes / UAM Ediciones, 2008, 249-279.

Martínez Matías, P.: «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía». *Dianoia*, Vol. LVII, N.º 69, 2012, 31-69.

- «Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, 2014, 199-225.
- «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 31, N.º 1, 2014, 155-176.
- «Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser». Leyte, A. (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzosa*. Madrid: La Oficina, 2017, 176-193.

Martínez Marzosa, F.: *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor, 1987.

- *Releer a Kant*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- *Cálculo y ser: aproximación a Leibniz*. Madrid: Visor, 1991.
- *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal, 1995.
- *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: Visor, 1995.
- *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Itsmo, 1996.

- *Lengua y tiempo*. Madrid: Visor, 1999.
- *Lingüística fenomenológica*. Madrid: A. Machado Libros, 2001.
- *El saber de la comedia*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2005.
- *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2006.
- *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007.
- *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*. Madrid: Abada, 2009.
- *Distancias*. Madrid: Abada Ed., 2011
- *La soledad y el círculo*. Madrid: Abada Ed., 2012.
- «La diferencia como forma poética de la tragedia ática». Fernández García, E. (ed.): *Nietzsche y lo trágico*. Madrid: Editorial Trotta, 2012, 31-36.
- *Interpretaciones*. Madrid, Abada Ed., 2013.
- *Polvo y certeza*. Madrid: Abada Ed., 2014.
- *No-retornos*. Madrid: Abada Ed., 2015.
- *El concepto de lo civil*. Madrid: La Oficina, 2018.
- *La filosofía de «El capital» de Marx*. Madrid: Abada, 2018.
- *De Kant a Hölderlin*. Madrid: La Oficina, 2018.
- *Hojas*. Madrid: Abada Ed., 2019.

Moreno Márquez, C.: «La hechura del mundo: espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano». *Er: Revista de Filosofía*, N.º 15, 1993, 83-113.

- *Fenomenología y filosofía existencial. I. Enclaves Fundamentales; II. Entusiasmos y disidencias*, Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- *De mundo a physis. Indagaciones heideggerianas*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.
- «Última palabra del origen. Una aproximación a la concepción heideggeriana del arte». *Fedro. Revista de estética y teoría de las artes*, N.º 4, 2006, 8-69.
- «Sin objeto. Epojé, Vanguardia y fenomenología». *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N.º 6, 2008, 395-418.
- «Evidencia inspirada. Fenomenología del amanecer en J. Guillén». *Boletín de estudios filosóficos y cultura Manuel Mindán*, N.º 5, 2010, 177-204.
- «Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida». *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, N.º 12, 2012, 23-51.
- «Logos / Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil». *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, N.º 11, 2012, 27-55.

- «*Todo lo que se nos brinda...: presentismo y simultaneidad. Fenomenología de lo contemporáneo (collage) y saturación*». *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, N.º 9, 2012, 121-161.
 - «Verdades irreales. Fenomenología de la ficción y modificación de neutralidad». *Philologia hispalensis*, Vol. 27, 3-4, 2013, 51-82.
 - «Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)». *Quaderns de filosofia*, Vol. 3, N.º 1, 2016, 27-49.
- Pardo, J. L.: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004.
- «Las aporías de la diferencia». Navarro Cordón, J. M. (ed.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004, 193-227.
 - *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2007.
 - *Nunca fue tan hermosa la basura*. Barcelona: Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, 2010.
- Rodríguez, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2010.
- *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Rodríguez Suárez, L. P.: *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Santos Guerrero, J.: *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014.
- Villaverde López, G.: *Estructura y deixis: la teoría kantiana de la objetividad en el horizonte de la época moderna*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía Teórica, 2014.
- «Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna», Leyte, A. (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. Madrid: La oficina, 2017, 109-134.
- Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedesia, 1987.

Vázquez, M. E.: «Del sentido del ser al sentido. De M. Heidegger a J.-L. Nancy». *Revista Antropos. Huellas del conocimiento*, N.º 205, 2004, 86-92.

- «Deconstrucción: lectura y escritura». Navarro Cordón, J. M. (ed.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004, 17-56.

Volpi, F.: «"Noi senza patri". Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno». *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 59, Fasc. 4, 2003, 1261-1263.

- «Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *romanitas* filosófica». Brickle, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 27-40.
- *Nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.
- «Chapitre V: Sur la grammaire et sur l'étymologie du mot " être »». J.-Fr. Courtine (éd.): *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*. Paris: Virn Éditeur, 2007, 125-143.
- «¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio». *Martin Heidegger Aportes a la filosofía*, edición de Valerio Rocco Lozano, epílogo de Félix Duque. Madrid: Maia Ediciones, 2010, 17-62.

D. Referencias bibliográficas citadas de lingüística y filología

- Benveniste, É.: *Le vocabulaire des institutions Indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religio*. Paris : Editions de Minuit, 1974.
- Bloomfield, L.: *Language*. New York, Chicago, San Francisco, Toronto: Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- Bubeník, V.: *Hellenistic and Roman Greece as a sociolinguistic area*. Amsterdam, Philadelphia (USA): John Benjamins Publishing Company, 1989.
- Catalán Menéndez-Pidal, D.: *La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955.
- Coseriu, E.: *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*. Madrid: Editorial Gredos, 1962.
- *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Winter Semester 1970/71 an der Universität Tübingen. Teil II, Von Leibniz bis Rousseau*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1972.
 - *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Editorial Gredos, 1973.
 - *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Vorlesung gehalten im Wintersemester 1968-69 an der Universität Tübingen. Teil I, Von der Antike bis Leibniz*. Tübingen: Romanisches Seminar der Universität Tübingen, 1975.
 - *Principios de semántica estructural*, versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
 - *Geschichte der Sprachphilosophie: von Anfängen bis Rousseau*, hrsg. Jöhn Albrecht. Tübingen und Basel: A. Francke, 2003.
- Doobs, E. R.: *The Greek and the irrational*. Berkeley USA: University of California Press, 1973.
- Frei, H. : «Langue, parole et différenciation». *Journal de psychologie normale et pathologique*, N.º 45, 1952, 137-157.
- Fränkel H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: Beck, 1993.

- Hermann, P.: *Prinzipien der Sprachgeschichte*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1975.
- Hjelmslev, L.: *Ensayos lingüísticos*, trad. Elena Bombín Izquierdo y Félix Piñedo Torre. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- *Principios de gramática general*. Madrid: Editorial Gredos, 1976.
- Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. libro I y II de Joaquín Xirau, libro II y IV de Wenceslao Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Jespersen, O.: *Language. Its nature, development and origin*. London: George Allen & Unwin, 1968.
- Kahn, C. H.: *The Verb "Be" and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies Edited by John W. M. Verhaar. Part 6: The Verb "Be" in Ancient Greek*. Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company Dordrecht-Holland, 1973.
- Koller, W.: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979.
- Malmberg, B.: *Los nuevos caminos de la lingüística*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1975.
- Mounin, G.: *Historia de la lingüística desde los orígenes al siglo XX*, trad. Felisa Marcos. Gredos Editorial, 1971.
- Martinet, A.: *Éléments de linguistique général*. Paris: Albin Michel, 1984.
- Nilsson, M. P.: *Bd. 1, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1992; *Bd. 2, Die Hellenistische und Römische Zeit*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988.
- Plamer, L. R.: *The Greek language*. London: Faber and Faber, 1980.
- *The Latin language*. London: Faber and Faber, 1968.
- Rodríguez Adrados, F.: *Lingüística Indoeuropea I y II*. Madrid: Gredos, 1975.
- Rodríguez Adrados, F., Bernabé, A. y Mendoza, J.: *Manual de Lingüística Indoeuropea. Vol. I. Prólogo, introducción, fonética; Vol. II. Morfología nominal y verbal; y Vo. III. Morfología: pronombres, adverbios, partículas y numerales. Sintaxis. Diferenciación dialectal*. Madrid: Clásicos Editorial, 1995, 1996, 1999.

- Reynolds, L. D. y Wilson, N. G.: *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford: University Press, 2013.
- Righi, G.: *Historia de la filología clásica*, trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1969.
- Signes Codoñer, J.: *La quimera de los gramáticos. Historia de la voz media del verbo griego en la tradición gramatical desde Apolonio Díscolo hasta Ludolf Küster y Philipp Buttmann*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.
- Snell, B.: *Griechische Metrik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, I – II*. Berlin: George Olms, 1971.

E. Referencias bibliográficas citadas de estudios críticos sobre Heidegger

Alleman, B.: *Heidegger und Hölderlin*. Zürich: Atlantis Verlag, 1954.

Axelos, K.: *Marx, pensado de la técnica*, trad. E. Molina. Barcelona: Fontanella, 1959.

- *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Backman, J.: «The Transitional Breakdown of the Word: Heidegger and Stefan George's Encounter with Language Gatherings». *The Heidegger Circle*, Vol. I, 2011, 54-73; en línea: <http://heidegger-circle.org/gatherings.html>.

Bičevskis, R.: «„Wunder von ferne oder traum/Bracht ich an meines landes saum“. Heidegger Beziehungen zu Riga und seine Herder-Auslegung im Seminar des Sommersemesters 1939 „Zur Wesung des Wortes“». *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 17-41.

Borges Duarte, I.: «La tesis heideggeriana acerca de la técnica». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 10, 1993, 121-156.

- «La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas». *Er. Revista de Filosofía*, N.º 15, 1993, 151-168.
- «¿Recepción o Interpretación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 12, 1995, 213-232.
- «Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 13, 1996, 75-93.

Bucher, Th. G.: «Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Erster Teil)». *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 111-145.

- «Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Zweite Teil)». *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 113-146.

Buchheim, Th. (Hrsg.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgabe von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989.

- Callejo Hernanz, M.^a J.: «Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*». *Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 27, 1993, 59-109.
- «Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los “límites de la sensibilidad” (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N.º 1, 1998, 197-249.
- Chambpall, S. M.: «Revelation and Concealment in the Early Heidegger's Conception of Λόγος». *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 47-69.
- Christian Sommer en su estudio *Mytologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. Paris: Epiméthée, 2017.
- Courtine, J.-F.: *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Currás Rábade, A.: «Heidegger: el arduo sosiego del exilio». *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Vol. 12, 1977, 59-94.
- De Gennaro, I.: «Heidegger on Translation – Translation Heidegger». *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 5, 2000, 3-22.
- «Heidegger und die Griechen». *Heidegger Studien*, Vol. 16, 2000, 87-113.
 - *Logos – Heidegger liest Heraklit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.*, Berlin: Dunker und Humblot, 2001.
 - «Evaluating the Unevaluable: Scientific Research in the Epoch of the Will to Will». *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 17-32.
- De Gennaro, I. y Schalow, F.: «Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking». *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, 97-124.
- Escudero Pérez, A.: *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena Libros, 2009.
- *Heidegger en el laberinto de la modernidad*. Madrid: Arena Libros, 2017.
- Espinet, D. y Keiling, T. (Hrsg.): *Heidegger Die Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- Esposito, C.: «Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant». *Heidegger Studien*, Vol. 20, 2004, 101-125.
- Figal, G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag, 1988.

- «El pensar como tomar aliento», trad. Mercedes Sarabia. *Sileno*, N.º 11, 2001, 53-60.
- Froidecourt, A.: «La poésie de Pindare à l'aube de la métaphysique». *Heidegger Studien*, Vol. 28, 2012, 67-100.
- Gorgone, S.: «Machenschaft und Totale Mobilmachung: Heidegger *Besinnung* als Phänomenologie der Moderne». *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 49-69.
- Greisch, J.: *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Paris: Beauchesne, 1987.
- Grondin, J.: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Haar, M.: «Le tournant de la détresse, ou: comment l'époque de la technique peut-elle finir?». Haar, M. (ed.): *Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, 1983, 315-327.
- Herrmann, F.-W.: *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträge zur Philosophie«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- *Die zarte, aber helle Differenz. Martin Heidegger und Stefan George*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- «Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger». *Heidegger Studien*, Vol. 24, 2008.
- Jaran, F.: «Ce qu' "être vrai" signifie. Remarques sur l'apparition du concept de vérité de l'être». *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 109-130.
- Jaeger, H.: *Heidegger und die Sprache*. Bern und München: Francke Verlag, 1971.
- Kovacs, G.: «Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*». *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 131-157.
- Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, versión española de Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Leyte, A.: *Post Scriptum a "El origen de la obra de arte" de Martin Heidegger*. Madrid: La Oficina, 2016.

- Lüders, D.: «„Das abendländische Gespräch“. Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen». *Heidegger Studien*, Vol. 20, 2004, 35-62.
- Malabou, Ch.: *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Paris: Éditions Léo Sheer, 2004.
- Maly, K.: «Translating Heidegger's Works into English: The History and the Possibility». *Heidegger Studien*, Vol. 16, 2000, 115-138.
- Martínez Marzoa, F.: «Heidegger y la Historia de la Filosofía». *Taula*, 13-14, 1990, 99-111.
- Martínez Marzoa, F.: *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1996.
 - «Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger». *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 23, N.º 1, 2004, 149-160.
 - «El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea», en Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*. Madrid: Círculo de Bellas Artes / UAM Ediciones, 2008, 67-81.
- Martínez Matías, P.: «Propiedad e impropiedad en “Ser y tiempo”». *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 61, N.º 231, 2005, 395-420.
- «Kant más allá de Kant: Heidegger y lo no-pensado de la filosofía kantiana». *Con-Textos Kantianos. Internation Journal of Philosophy*, N.º 7, 2018, 128-158.
- Másmela, C.: *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Michel, A. y Vigo, A.: «Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufgezeigt anhand von Fallstudien aus Lateinamerika». *Heidegger Studien*, Vol. 16, 2000, 247-255.
- Moreno Márquez, C.: «“Allí arriba, en la amplia proximidad de todas las cosas”. Espaciamentos de M. Heidegger [Todtbauberg]». *Differenz. Revista de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, N.º 0, *Semblantes*, 2014, 41-63; en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=home>
- Novák, A.: «Geschick der Freiheit». *Heidegger Studien*, Vol 34, 2018, 191-205.
- Parvis Emad: *Translation and Interpretation: Learning from Beiträge*, Introduction by Frank Schalow. Bucharest: Zeta Books, 2012.

- Pochon, P.: «La quadriparti dans la méditation Heideggerienne de l'art, de *L'Origine de l'Œuvre d'Art* aux *Notes sur Klee*». *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 147-177.
- Powell, J. (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.
- Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.
- *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis, 2004.
 - *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2010.
 - (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Autores: Francisco de Lara, Juan José García Norro, Jean Grondin, François Jaran, Ramón Rodríguez, Roberto Gustavo Rubio, Carlos di Silvertre, Alejandro G. Vigo, Roberto J. Walton. Madrid: Tecnos, 2015.
 - «Una interpretación fenomenológica de la conceptualización previa (*Vorgriff*)». *Diálogo Filosófico*, N.º 91, 2015, 57-73.
 - (ed.): *Guía Comares de Heidegger*. Granada: Editorial Comares, 2018.
- Rosales, A.: «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers». *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 32, H. 2, 1984, 241-262.
- Ricci, F.: «Gagner la *Heimatlosigkeit*». *Heidegger Studien*, Vol. 24, 2008, 61-102.
- Richter, E.: «Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften». *Heidegger Studien*, Vol. 26, 2010, 19-44.
- Roesner, M.: «*Cusa sive enarrato*. Heidegger Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des metaphysischen Kausalitätsbegriffs» en, *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 27-49.
- Sallis, J.: «Heidegger como traductor», trad. Mercedes Sarabia. *Sileno*, Vol. 11, 2001, 75-79
- Santiesteban L.-C. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, Autores: Arturo Leyte, Franco Volpi, Roberto Gustavo Rubio, Heidi Alicia Rivas Lara, Ángel Xolocotzi Yáñez, Francisco Gómez-Arzapalo y Villafaña, Alejandro G. Vigo, Ramón Rodríguez, Paloma Martínez Matías, Esteban Gasson Lara. México, D.F.: ALDVS, 2013.

- Schalow, F.: «Freedom, Truth, and Responsibility: A Critical Look at the Recent Translation of the *Gesamtausgabe*». *Heidegger Studien*, Vol. 23, 2007, 95-111.
- «The “Ownmost Sway” of Technicity and Its Hermeneutic Guideline (Part I)». *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 51-66.
 - «A Look at Recent Literature on Technicity, Machination, and the Turning: Part II». *Heidegger Studien*, Vol. 30, 2014, 79-95.
- Schild, A. : «*Machenschaft?* – La tournure de fond en comble *grecque* ... de la seule et unique histoire-destinée [*Geschichte*] de l'estre ! (1^{ère} partie)». *Heidegger Studien*, Vol. 33, 2017, 175-198.
- «*Machenschaft?* – La tournure de fond en comble *grecque* ... de la seule et unique histoire-destinée [*Geschichte*] de l'estre ! (2^{ème} partie)». *Heidegger Studien*, Vol. 34, 2018, 147-190.
- Schüssler, I.: «Le langage comme “fonds disponible” et comme “événement-appropriement”». *Heidegger Studien*, Vol. 22, 2006, 71-92.
- Segura Peraíta, C.: *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.
- *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*. Madrid: Publidisia, 2007.
 - «Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica». *Contrastes*, Vol. 20, N.º 2, 2015, 231-249.
 - «Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica». *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, N.º 1, 2015; en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=Numero-1-julio-de-2015>
- Sheehan, Th.: «Astonishing ¡Things Make Senses!». *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, Vol. 1, 2011, 1-25; en línea: <http://heidegger-circle.org/gatherings.html>.
- «Facticity and Ereignis». Dahlstrom, D. O. (ed.): *Interpreting Heidegger: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 42-68.
 - *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*. Lodon – New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- Taminiaux, J.: *Lectures de l'ontologie fondamentale: essai sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989.
- *Art et événement. Spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*. Paris: Éditions Belin, 2005

- Ulrich, B.: «Heidegger, Trakl et le site de celui-ci dans le “retournement natal”». *Heidegger Studien*, Vol. 29, 2013, 67-87.
- Vandavelde, P.: «L'œuvrer d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité». *Heidegger Studien*, Vol. 9, 1993, 125-136.
- Vázquez García, M. E.: «Inversión/consumación de la metafísica: Nietzsche y Heidegger». *Quaderns de Filosofia i ciència*, N.º 15/16, Actes del 3r. Congrés de Filosofia al País Valencià, 1989, 255-267.
- «Heidegger-Hölderlin / Filosofía-poesía». Marrades, J. y Vázquez, M. E. (eds.): *Hölderlin. Poesía y pensamiento*. Valencia: Pre-Textos, 2001, 163-176.
- Velkley, R. «Art as World-Disclosing: Kant's genius in Heidegger's Work». *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Hrsg. von Alfred Denker, Holger Zaborowski, Jens Zimmermann. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2014, 82-89.
- Vetter, H.: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.
- Vigo, A.: «Verdad, libertad y transcendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929-1930». Brickle, P. (ed.): *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 143-190.
- *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
 - «Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad». *Anuario Filosófico*, Vol. XLIII, N.º 1, 2010, 161-181.
 - «Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*». De Lara, F. (ed.): *Studia Heideggeriana, Vol. 2, Lógos – Lógica – Lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2012, 71-128.
 - *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2013.
 - «*Kehre* y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del “giro” hacia el pensar ontológico». *Apeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», N.º 9. Madrid: Áperion Ediciones, 2018, 115-133.
- Villalobos-Ruminott, S.: «Marx-Heidegger: notas sobre la complementariedad entre destrucción y crítica del valor». Cabezas, O., Fornazzari, A. y Ansa, E. (eds.): *Crítica de la acumulación*. Santiago de Chile: Escaparte-Universidad de Lagos, 2010, 241-262.

Vitiello, V.: *La palabra hendida*, trad. Antonio Hidalgo. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.

- «Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje», trad. Teresa Losada. Navarro Córdón, J. M. y Rodríguez, R. (Compiladores): *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1997, 207-231.

Volpi, F.: *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984.

Waiden, A.: *Seinsdenken im Zeichen der Kunst. Zur poetologischen Vermittlung von Fundamentalontologie und eksistenzialem Seinsdenken*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1992.

F. Otras referencias citadas

- AAVV., Duque, F. (ed.), *Poe. La mala conciencia de la modernidad*. Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.
- Adorno, Th.: *Gesammelte Schriften. Bd. 6. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- Agamben, G.: *Gusto*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2016.
- Anders, G.: *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck, 1956.
- *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck, 1980.
- Austin, J.: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. London: Oxford University Press, 1976.
- Bröcker, W.: *Aristoteles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.
- Chillón, J.-M.: «Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16a 3. Rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, N.º 3, 2015, 501-519.
- «Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles». *Dilemata*, N.º 14, 2014, 61-83.
- Deleuze, G.: *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Donzé, R.: *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*. Berne: Éditions A. Francke, 1971.
- Fan, D.: *Die Problematik der Interesselosigkeit bei Kant. Eine Studie zur »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Fernández Liria, C.: «El estructuralismo. Sentido de una polémica». Navarro Cordón, J. M. (coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Vol. 1. Corrientes*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004, 95-131.
- Fernández Liria, C. y Alegre Zahonero, L.: *El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx*. Madrid: Akal, 2010.

- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Germain, B.: *El tiempo de los museos*, trad. P. Casanova Viamonte y M. D. Massot Gimeno. Barcelona: Daimon, 1969.
- Gómez Ramos, A.: *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid: Visor, 2000.
- Gómez Tirado, G.: «Decaimiento o enfermedad del lenguaje. Un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis». *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, N.º 2, 2016, 67-84; en línea: <http://institucional.us.es/differenz/index.php?page=numero-2-julio-de-2016>
- «De la forma de nuestra situación. A propósito de la estructura de prioridad en Heidegger». *Tales, Revista de Filosofía*, N.º 7, *Tradiciones y traiciones*, 2017, 91-102.
- Heinrich, M.: *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, trad. César Ruíz Sanjuán. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- Heisenberg, W.: *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Trad. José M^a Gimeno. Madrid: Norte y Sur, 1962.
- Hilbert, D.: *Grundlagen der Mathematik I und II*. Berlin: Springer, 1968 – 1970.
- Jünger, E.: *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Essays II, Bd. 8, Der Arbeiter*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1981.
- *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung, Essays I, Bd. 5, Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960.
- Kafka, F.: *La condena*, trad. J. R. Wilcock. Madrid: Alianza Ed., 1978.
- Lebrun, G.: *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*. Paris: Armand Colin, 1970.
- Marion, J.-L.: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: J. Vrin, 1975.
- *La théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
 - *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de la l'onthéologie dans la pensée cartésienne*. Paris: Press Universitaires de France, 1986.

- Míguez Barciela, A.: *La visión de la Odisea*. Madrid: La Oficina, 2014.
- *Mortal y fúnebre. Leer la Ilíada*. Madrid: Editorial Dioptrías, 2016.
 - *Talar Madera*. Madrid: La Oficina, 2017.
 - *El llanto y la Polis*. Madrid: La Oficina, 2019.
- Moreno Tirado, G.: «De un vacío aparente. Una lectura de *Das Schloß* de F. Kafka». *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 6, 2018, 289-316.
- «El Dupin de Poe y la actitud fenomenológica». *Acta Mexicana de fenomenología*, N.º 4, 2019, 103-120.
- Nieto, M.: *Cómo funciona la economía capitalista*. Madrid: Escolar y mayo, 2015.
- Pressman, E. R., Hanley, Ch., Solomon, Ch. H. (Productores), Harron, M. (Director): *American Psycho*. United States: Edward R. Pressman Productions
Muse Productions, 2000.
- Quine, W.: *Set theory and its logic*. Revised Edition, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- *Philosophy of logic*. Englewood Cliffs, N.J. USA: Prentice-Hall, 1970.
- Ramas San Miguel, C.: *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2018.
- Rodríguez, F.: *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Ruiz Sanjuán, C.: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica de El capital*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- Salinas, P.: *El Defensor*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Sallis, J.: *On Translation*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Schneider, B.: *Hölderlins Sprachdenken. Zwischen Poesie und Reflexion. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.*, 2001.
- Searle, J.: *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Serrano Marín, V.: «Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N.º 12, 1995, 235-263.

- Steiner, G.: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Störig, H. J. (Hrsg.): *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Torretti, R.: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- Weizsäcker, F.: «Sprache als Information». *Die Sprache. Fünfte Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke*. München: Verlag R. Oldenburg, 1959.
- Wiener, N.: *Mensch und Menschmaschine*. Frankfurt am Main: Metzner Verlag, 1952.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

G. Diccionarios consultados y gramáticas griegas consultadas

Bailly, A. : *Dictionnaire Grec – Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine ; avec en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Librairie Hachette, 1950.

Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Achievé par Jean Taillardat, Oliver Masson et Jean-Louis Perpillou ; avec en supplément, *les Chroniques d'étymologie grecque* (1-10) rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou. Paris: Klincksieck, 2009.

- *Morphologie historique du grec*. Paris: Klincksieck, 1967.

Duden. *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache. In zehn Bänden. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage* Herausgegeben vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag, 1999.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 33 Bände. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

Gran Diccionario de uso del español actual, proyecto, dirección y edición: Aquilino Sánchez. Madrid: Sociedad general española de librería, S. A., 2001.

Meier-Brügger, M.: *Griechische Sprachwissenschaft. Band 1, Bibliographie, Einleitung, Syntax*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992; *Band 2, Wortschatz, Formenlehre, Lautlehre, Indizes*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992

Moliner, M.: *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial Gredos, tercera ed. 2007.

Schwyzler, E.: *Griechische Grammatik. Band 1, Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion: auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*. München: C. H. Beck, 4. Auflage, 1968; *Band.2 Syntax und syntaktische Stilistik: auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*. Vervollständig und herausgegeben von A. Debrunner. München: C. H. Beck, 3. Auflage, 1966; *Band. 3, Register: auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*. Herausgegeben von D. J. Georgakas. München: C. H. Beck,

2. Auflage, 1968; *Band. 4, Stellenregister: auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*. Hergestellt von F. Radt; herausgegeben von S. Radt. München: C. H. Beck, 1971.

ANNEX
[INTERNATIONAL MENTION]

Preparation for reading poetry

1. Text and mere text

There is, in the interpretive work of Heidegger on Hölderlin's work, a preparatory issue that, however, in the course of the exposition and the development of the work is revealed as belonging to the Heideggerian route as such and not as something merely extern to it. The *preparation*¹ for reading a *poem* as *poetry* is inherent to the *reading* exercise itself. It is inherent to it because it consists of the distancing with what is ordinarily understood by "reading a text", namely, of the distancing with the *mere text*². This makes us wonder: what does *mere text* mean? And, why is it necessary to gain a reading "beyond" it? In order to answer the first question and to prepare the second, I am going to make a brief detour around an issue that belongs to a discussion on archaic and classical Greece as a whole; although I am not going to follow it, we will see what is gained from the detour.

It is common to understand that, for example, something we usually call an ode of Pindar or a tragedy of Sophocles, is in "book format" available to be "read" at any time; and yet we have known for some time that this is not so, at least, that it is not hermeneutically so. Reading here implies many more things, not only "knowing Greek" (with everything this implies), but also taking charge of what the "hermeneutically not to be so" can mean. What we do know is that, for example, an ode of Pindar not only consists of certain linguistically recognizable sequences, but that these sequences are only what we have received from something that indissolubly includes (for that historical moment, not,

¹ I will give special consideration to the text: *Vorbereitende Besinnung: Dichtung und Sprache*, GA 39, HHGR, 14-78. The heideggerian insistence on the idea of a *preparation* that is also found in the first *fugue* of the *Contributions*, which is titled *Vorblick* (cf. GA 65, BzPh, 3-103). The orientation of the path which, according to Heidegger, the reader is asked to follow, would be in order to address the reader to GA 75, ZHG, and concretely to what appears contained in «Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken. [1944]», 331-339; as specified in the Annex of GA 66, *Besinnung*, »Die Hölderlinvorlesung 1934/35 u. 35 und die Vorbereitung der Auslegung des „Empedokles“«, 426-427.

² "we must go beyond the poem as a mere available reading text. The poem must be transformed and manifested as poetry"; GA 39 HHGR, 19.

evidently, for ours) the movements and gestures of a choir, music, rhythm, etc., being all that what any Greek of that time understood as a Pindaric *ode*.

Well, when we want to express what is left of all that, inasmuch as all but linguistically recognizable sequences have been lost, we say that what remains is a *mere text*, that is to say, a certain set of linguistic sequences³. From here it is followed that *text* is a notion that in our time only makes sense in the parameters of late-modern linguistics⁴, namely, the text is a coherent and cohesive unit of meaning, analytically divisible into the different sequences that compose it and finally into linguistic entities, which means that there is, for every text, the possibility of acknowledging (as far as possible) the realization of a *langue structure*. We can say that this is the ordinary notion of text. With it, it is understood that, in general, a text is available for reading, since something is communicated with it and, therefore, insofar as a concrete realization of a *langue*, a *speech*, *speak* or *talk* is noted in it. Therefore, it is understood that “reading” is a relatively automatic behavior (once the procedure has been learnt) in which certain information is accessed in one *langue* or another. It is to refer to this automatism and, thus, to problematize the effective possibilities of *reading* certain *texts* (for example, those of Hölderlin, but, obviously not only these), why that of “mere” is added to “text”.

It is to be noticed that the adjective is now different than when it is used to refer to what remains of archaic and classical Greece, because while there the issue is that everyone starts from a situation in which what never happens is that there are only some linguistic sequences available for reading, *now* (for us), what happens is that what is always in an obvious way happening is precisely that these sequences are there to be read.

Now, with what has been said, the second question I asked becomes more pressing, because if the linguistic sequences (the texts) are available for reading, and this is the starting situation, why should we gain a distance in order to be able *to read* certain texts? We have to notice, for the moment, that the urgency of defining what is meant by *reading* comes upon us only if it is not ordinary and automatic; I will keep this tension a little longer and I will not deal with this yet. For the time being, I will rather attend to the following.

³ Heidegger comments on what remains in *The Origin of the Work of Art*, GA 5 Hw, UKW, 26-27.

⁴ See: Coseiru, E.: “Lingüística del texto como hermenéutica del sentido”, in Coseiru, E. y Loureda Lamas, O.: *Lenguaje y discurso*, Pamplona: EUNSA, 2006, 57-60; “Eugenio Coseiru (...) uses the term *text* with two different meanings: as an autonomous level of the linguistic (...) and as a level of the idiomatic structure (...), superior to the sentence, to the clause, to the syntagma, to the word and to the minimum elements that bear meaning”; Loureda Lamas, O.: “Fundamentos de una lingüística del texto real y funcional”, in Coseiru, E. y Loureda Lamas, O.: *Lenguaje y discurso*, cit., 125-151, 131.

I have said that the obvious thing for our situation is that linguistic sequences are available to be read, it is followed from this that there is no difference between reading one text or another. Therefore, whatever the text, what is to be done with it is always, *prima facie*, the same thing: to read it. So, bearing in mind that the text, in short, is defined precisely because it *can* be read and it is there *in order to be* read, it seems that the ordinary conception has a basic reason for assuming that there is no difference between texts: all of them are *equally texts*. This underlying reason is supported, as it has been shown, by linguistics⁵.

I insist that it only *seems* so, because this conclusion has already been discarded, at least for that which, in any case, *we* (evidently not and never a Greek of the archaic and classical epoch) have no choice but to continue calling *texts* to the Pindaric odes or the tragedies of Sophocles, but it has been more than evident to us for quite some time that they are not the same as, for example, an article in the *Discover magazine*, or even Goethe's *Iphigenia*⁶.

It is followed from the foregoing, on one hand, that it is relevant that we have no choice but to maintain the linguistic notion of *text*, even when one intends to take distance from the *mere text* in order to refer to something that, in any case, is acknowledged as something that cannot be accommodated to that notion. On the other hand, the presumed *homogeneity* between the texts is only presumed, since at least for the case of those ancient texts –but perhaps the same would apply to things such as tablets in ancient Chinese or Mesopotamian characters, etc.– there is no such claimed (by the imposed or inevitable linguistic notion of text) homogeneity.

Then, the question is whether and in what sense, as Heidegger seems to be trying to defend, there are other cases in which the notion of *text* does not fully accommodate what it refers to and yet there is no choice but to make use of it. In addition, another question arises: what is this *relevance* that is beginning to be

⁵ The lack of such a difference is not something so evident for philology, of course it is not so evident for that philology that claims *hermeneutics* and, of course, much less for a philosophical discourse that has ended up consisting of *hermeneutic-phenomenology*, but precisely because who *dictates* the "rule", who holds the valid discourse, is the linguistics, all those differences are to be proved. Moreover, at least as far as philology in general is concerned, the recognition that it is a *text* in a linguistic sense is so strong that something like distinctions of "genres" do not consist in questioning the status of "text", but in whether or not there are certain "figures", whether it has one or another compositional appearance, this or that intention, and so on. For its part, what the philosophical discourse referred to (which is, in my opinion, that of Heidegger, for example) claims, is precisely a questioning of the status and not so much indications more or less appreciable to the naked eye (legible) in the texts, anyway, in a linguistic sense.

⁶ Cf. Martínez Marzoa, F.: *Penúltimos*, cit., 49-68.

acknowledged in the “having no choice but to” of having to continue using a word that radically does not and cannot be adjusted to what we are referring to with it?

Now the tension about what is being understood by *reading* can begin to be dissolved, in that, for the time being, with respect to what a modern does with the Greek matters (I insist, not a Greek of the time), *reading* is, on the one hand, necessarily much more than when automatically reading an article from *Discover magazine*. So, for once, when it comes to a Greek *text*, one has to study a language to which one can never move (as one can move from Portuguese to French) no matter how much one knows it, then it is the *distance* to that text that begins to demand, at least, the recognition of the impossibility of crossing it.

On the other hand, it is not the same work *to read* a tragedy by Sophocles as Goethe’s *Iphigenia*, but the distance in terms of *reading* is different in this case with respect to the previous one, and different if one considers the distance between these two *texts* and the article in the *Discover magazine*. I said that I was not going to discuss Greek issues, so about that difference I stop here, although it is in line with what the starting point is in each case. However, it has gained an incipient and marked notion of *reading* that is necessarily different from the automatic and ordinary reading; the question is whether something that for us cannot be but “linguistic sequences” also claims that relevant notion of *reading*.

There is still more to be said about this notion but having realized that what we must notice is this *difference*, we can ask something else about the *relevance* of the fact that, in any case, we have to use words that do not fit with what we want to refer to with them. These words must be used constantly claiming their difference from their normal use, but in a way that does not imply the segregation of a new concept. Thus, the question is: which of those “uses” justifies (sustains, grounds) the possibility of the other? This question places us before a certain *aporia* (inherent to our historical situation) because by what is said (and after going through the research here displayed), it seems that it is rather the *relevant* use that justifies the “everyday” use. The *aporia* to which the question drags us can be formulated as follows. The relevance that is claimed to the “be *read*” necessarily must happen on the basis of that which has been acknowledged as *mere reading*. Nevertheless, it is this *relevant reading*, which despite everything, proves to be the one that legitimates that other, in spite of the fact that we qualify it as “mere”⁷ because it is the one that immediately, as a *starting point*, presents itself.

⁷ To illustrate this argument, we can think of the Kantian difference between *concept* and *mere concept*, according to which, something is called *mere* that only arises by *abstraction* of what is a *concept* as such; thus, from the rule for the construction of figure an unordered set of

The aporia of Modernity (that can be exposed from other rhetorical resources) makes us notice that we are in a historically given world in which, that which functions as the obvious and that, therefore, should constitute the foundation, turns out *not to found anything*, but to require to find sense of certain “instance” that consists only in showing precisely this, the *non-original* statute (of *trace*, Derrida would say) of our historical world. That “instance”, which in our exposition has appeared as the *relevant use*, is nowhere else, in the same way that the *relevant* sense of *text* cannot avoid the fact that, in any case, that which is before us has to be acknowledged as a coherent and cohesive series of linguistic sequences. Thus, the fact that the *relevant use* turns out to be the one that gives foundation to the *ordinary use* and not the other way around, does not constitute the *relevant one* as a plain *use*, but only demonstrates the intrinsic *secondary* nature of the ordinary one. This, in any case, is for us obvious and, therefore, it is this that denotes that our own historical world is (settles on, is founded such that, consists in being) *secondary*.

With this, moreover, I have given an outline of the answer to the second question raised above on two occasions concerning the “reason” for which it was pertinent to *gain distance*. A *distance* that implies that *reading* is not the *mere* automatism of capturing certain information communicated in a *mere* text, so that *text* is not what we ordinarily understand by it, the linguistic sequences that are merely there available for reading. The “motive” or what motivates this effort is precisely the fact that the effort itself consists in the impertinent pretense of saying the background we are on, that is, because what Heidegger is sincerely trying to do is really *philosophy*. In other words, that “instance” different from the obvious one (but which is nowhere else and cannot deny the ordinary uses) is precisely what we call philosophical discourse. It is this because in it there is no scope of objects, valid sentences or judgments about this or that, rather, the status of all (the ground on which we always tread) *is questioned*.

This is precisely what we wanted to point out above, that *preparation* is not external to what it prepares for, but inherent to the exercise itself⁸. *Reading a poem as poetry* (or *reading a text not as a mere text*) includes the exercise of recognition of both the one and the other. This results in the thematization of the

notes is extracted by abstraction with which one can operate analytically. The same happens with *logic* and *mere logic*, the difference being even stronger with *transcendental logic* and this is also perceived in the fact that the categories of the table of judgments are not deduced but these of those.

⁸ That exercise is also formulated by Heidegger as the *Seinsfrage*, which carries with it the (always failed) attempt to say the being, however, “it must be a long time before the founding word ‘of Being [*Seyn*] can be said. Until such an instant in the history of Being [*Seyn*] only one thing governs: to prepare from afar and unknowingly the only possibility, that the Being [*Seyn*] is essential from itself and throws its truth around itself, without needing in it effect neither successes, praise nor defense”. GA 66, *Besinnung*, 66.

distance between the appearance of this or that (for example, a *mere text*) and appearing itself as such. In short, for us the exercise of reading a text implies the attempt of thematize the game we are always playing.

However, what has been said is only part of the answer, because it still remains to be answered, not regarding Heidegger or anyone else who does it, but with regards to a *text* itself claiming it, that is to say, regardless of whether they can be considered as *mere texts*, they themselves, internally, claim the exercise of being placed in the distance. This is what I shall undertake next, and what has just been formulated is what I advocate as a *poem* to be transformed and manifested as *poetry* to be meaning. Consistent with what has just been said, the way to proceed will continue to be to attend to ordinary uses and to how what underpins them is not, in any case, obvious.

2. *Poem and Poetry*

The syntagma “that a poem is transformed and manifested as poetry” must be surprising, at least as far as the normal use of these words is concerned. The previous section showed that it is possible a use of the word *text* that is pointed out with respect to what can then be called *mere text*; here, the *poem* becoming poetry is also intended to break with the normal way of referring to “poetry and poem”. Now, there seems to be a difference with the above for the following reason: although (as Pasolini said) a poetry, a poem, or rather, a book “that contains them” –this is the problem–, it is and must necessarily be in the way of being of the *commodities*⁹ or *der Bestand* (the stock). In other words, homologable to all other things, at the same time, it has already struggled from the beginning (beforehand) with that way of being. This has happened in such a way that, in a certain sense, it always pretends to be something more¹⁰ than a *mere* thing; therefore, it seems that, in this case, the ordinary use does not leave the “everyday” itself intact either.

⁹ Therefore, it happens as such a *thing* that it is only because of the fact that it can be *used* and *exchanged* indistinctly such that its character as a *thing* is not consisted in any of them, but only like available for both.

¹⁰ “It is true that this saying [of the poem, in this context *Wie wenn am Feiertag*], at first glance, is a poem: printed, reproduced in many copies, and that can be read here and there. All this is an appearance [*Schein*], by the way, a necessary appearance of the Being self [*ein notwendiger Schein des Seyns selbst*], of saying that it is said here, but that it is not said by the people. Not only is it available in libraries, bookstores and printing presses, but this saying is in the middle of the innermost Medium of its language, in the language that is only bark and the wrapper of communication, and it may be because it is the nucleus of the historical Dasein that, daily, can only shout and splash in the depths of its current, because in the occult, it is still a river where, and as such, the Being self itself is established”; GA 39, HHGR, 256.

In other words, even the ordinary use of both terms and what is obviously understood with them “generates” a halt in the course of the entire system (without this meaning that there are certain empirical subjects organizing themselves in any sense to do so, but rather that the same thing happens internally to the system at stake). Just as in the previous section only the exercise of gaining distance was able to differentiate between *text* and *mere text* –such that *text* only entailed the “rupture” of the ordinary sense of “text”, that which showed the intrinsically secondary character of our historical situation– now it is the same ordinary use that points to the rupture without the need for a *relevant* use to appear.

“Poem” and “poetry” *call into question* the regular course. This questioning consists in the occurrence (without being “a demonstration of this or that”) of that which in Marx’s *Capital* is called *substance-value*, where *substance* does not constitute (cannot be expressed in) a physical magnitude, but only happens because what is happening is the exchange of things (in principle, any and without *a priori* limits to the exchange itself). This, the particular exchange of this thing for that other thing can always be expressed (by definition or construction of the system itself) in a certain quantity of a particular thing that the system isolates by its own internal constitution as a general equivalent for change¹¹. “Poem” and “poetry” or “the books that contain them” would claim a certain “substance” not reducible to a physical-mathematical formulas correlation, that is, a certain “value” that would not occur in the exchange because its “substance” would not depend on the exchange, but on a kind of implicitly and fleetingly acknowledged irreducibility (as we can see); but acknowledged in an obvious way. Thus, in the case of *poems* and *poetry*, their ordinary use has nothing of ordinary, at least as far as the obvious recognition of its irreducibility is concerned, a recognition that is incompatible with its being a commodity. I will dwell briefly on the latter:

If the concept of *commodity* (or in Heideggerian terms, *der Bestand*) has appliance, if it makes sense to say that it is taking place, then *commodity* cannot simply be a set of things with respect to others (therefore, neither something like the set of all things with respect to..., exactly what?), but the way of being of things (consequently, in any case, a certain figure of the one-all of the entity, but *figure*, not *object*), that is, a certain system or *structure* that is or is not happening. Accordingly, it is very paradoxical that, acknowledged that the *structure* brought into play by the concept of *commodity* is taking place, there is *something* that having to be acknowledged in its way of being by this concept, it struggles so much

¹¹ For all of this and part of what will continue to be said next, cf. Martínez Marzoa, F.: *La filosofía de “El Capital” de Marx*, cit. and *El concepto de lo civil*, cit.

with it to the point that it becomes contradictory with that recognition. This struggle is generated by the following.

When the general appearance of things corresponds to the way of being of the *commodity*, then nothing appears for its concrete quality, for its content, but for the possibility that this quality is expressed at all costs by a quantity according to physical-mathematical magnitudes. In other words, if the way of being that is valid is that of the *commodity*, then it happens that for that historical situation there are no binding contents beforehand, but the binding has passed to what the *structure* puts at stake, namely, the *prima facie* unlimited possibility of exchange (with all that this implies). Thus, there are no *a priori* irreducible things, but what *a priori* happens is that everything is reducible to everything, everything can be found in the quantity of the general equivalent corresponding to it.

Therefore, the struggle consists in that if a poem appears in our situation, it must do so according to the way of appearance of things in general, claiming, at the same time, however, an irreducibility towards all the others, even an irreducibility towards any other *poem* that in theory was denied by its same mode of appearance.

This use of the word “poem” is still the ordinary use and it is relevant that this use cannot do much more with ambiguity. It is because the ordinary use does not know very well what is being said or what is being acknowledged as “poem”, that Heidegger can undertake the attempt to *make our reading of it relevant*. The fact that the recognition sought by Heidegger is finally marked is the result, on the one hand, of paying attention to the fact that in that ordinary (still ambiguous) use it is possible to notice something more in terms of the way in which linguistic sequences appear in the *poem* and, on the other hand, the result of the word *poetry*, in a certain way, being separated from the ordinary recognition of what a *poem* is, namely, a (mere) *text* in verse, that is, the occurrence of the poem being transformed and manifested as poetry¹².

That we have to notice (which is always notable in the ordinary recognition) in the linguistic sequences of the *poem* (even of the mere text in verse) is a certain struggle with the grammar of the language in which the *poem* itself takes place, namely, a certain rupture with the scientific abstraction that linguistics achieves for the exposure of a langue system precisely through the observation of the speech or “speaking” (*parole*, in Saussure) of that language, that is, of the concrete realizations of the structure¹³. With this, we are saying that

¹² Cf. GA 39, HHGR, 19.

¹³ The way Heidegger formulates it is something more expressive, but perhaps also because of this more ambiguous: “To liberate the language of grammar in order to gain a more original essential order is something reserved for thinking and poeticizing”; GA 9, Wm, BH, 314; cf. what is said about language: 333. Philology, for its part, acknowledges those places of struggle

the struggle is not external, not to the poem (that this is perhaps the unknowable evidence on which the ordinary use of which we noticed earlier is based), but to the linguistics itself, that is, to the constitution by which linguistics establish its *object* (in the sense of *objectum*: objective) and its matter (in the sense of the “real” observed)¹⁴.

In other words, what can be noticed in those linguistic sequences that do not adjust to the grammar of the languages to which they belong, is the irreducible character of that which linguistics has to define not as its *object of study* but as its *matter*, its *observation data*, where the data is intended to express scientifically, that is, with universality and neutrality, so that it can finally be seen itself led back to what the result of linguistics itself generates, namely, grammar. Therefore, the *irreducibility* that Heidegger is trying to notice is, in this sense, what we can formulate as the *internal rupture* that linguistics generates in the foundation of itself.

The fact that the linguistic sequences of a poem do not conform to grammar also means that the semantics in play do not correspond to what these words mean. However, it is not a matter of what in philology is acknowledged as “metaphors”, “similes”, “metonymies”, “allegories”, etc. (see 16.2), the semantic question is rather played on the irreducibility of what linguistics calls *speech*, *speak* or *talk* (see chapters 16 and 17). Not only does the poem bring into play a grammatical unfolding that cannot be brought back without violence to the grammar of a language, but the semantic unfolding is equally irreducible to that which the words have in the language. Each poem happens with the pretense of being something more than the *speaking* of a *language*, that is, it claims to be by itself the *speaking of a language* (*das Sprechen einer Sprache*).

The recognition of these struggles is the internal mark that a *text* claims such that implies that it asks to be *relevantly read*. The fact that this occurs does not imply that the particular *text* is, in deep, relevant, but only that it has demanded (*phenomenological*) *hermeneutics* to be read. The fact that a text demands such *reading* –and that this *reading* is carried out– is still the *preparation*, which although it is part of the whole exercise, so it is not the end of it. That a text is finally relevant, that there is a question in it, it is not something that can be formulated as a rule, but that in each case it is the *reading* exercise that finds it or not, so that what can be formulated is what could be considered that of “finding something” (“finding the relevance”) in a *text*. This question could

with the highly problematic name of “poetic figures”; the problematic of the term lies in that, pretending to have linguistic status, it is not established from linguistic terms, but from speculations *ex profeso* for the cases (no matter how much later, those cases, are pretended to be raised to rule).

¹⁴ CLG, 414-416.

go a long way, but at least it can be said that what is found will be something such as *distance*, *finitude*, *difference* itself, such that to find it means to find the background of one or another historical situation in its non-appearance. The following should also be added.

Given that what has been found is that which in a text claims to be *relevantly read* is the claim of rupture with the normal way of handling with things –and it is the fact that this claim is found again in the course of the interpretation that “proves” that there is that claim, so that a *concept* of it cannot be formulated, but only “demonstrated” in each case of each interpretation–, this sentence implies something that we have no choice but to call “renunciation” (see 17.1.1), no matter how “existential” and “psychological” the term may sound, a circumstance that re-edits what was previously formulated: we have no other words than the ones we have. It remains, however, the question: what are we “renouncing” to?

First, as we have already said, we *renounce* to the possibility of formulating an external or independent of the specific exercise in each case¹⁵ rule for the cataloguing (or categorization) of the texts, that is, we *renounce* to the fact that what we call a *poem* or *poetry* is as such a concept and that what we are saying has the form of *literary* or *aesthetic theory* in the ordinary (or academic) use of these titles¹⁶. Second, we *renounce* to, whatever *poems* or *poetry* end up saying, occurring in the form of *predicative sentences*, because precisely what they will be handling with, will be that which, by definition, cannot be exposed in the form of such sentences (see, especially, chapter 14). Both *renunciations*, but above all the second one, are not something that is formulated externally, but we come to them from the hand of Heidegger in Hölderlin’s interpretation when we acknowledge the “flight of the gods”. This *renunciation* is formulated as a duty that must be learned to endure precisely so that that which does not fit in the predicative sentences can, even so, be pointed out, that is, to happen in the interpretation. Heidegger formulates it saying: “The duty-renouncing the ancient gods, to endure this renunciation is the safeguard of their divinity”¹⁷. What must be endured is the fact that, in any case, we have no choice but to make use of the predicative sentences, despite their “inadequacy” for the matter, as has already happened with the different terms that, in their ordinary use, *forget* the references that have been manifested here.

¹⁵ If certain texts end up being obvious interpreted for everyone, such as Euripides’ tragedies or Celan’s poems, it is because they always show it in each case and there has been one or another of these cases, but not because this could imply the formation of a rule, that is, a concept such as, for example, the concept of “circle”.

¹⁶ Another question is whether the titles themselves are recoverable precisely to say what is being said.

¹⁷ GA 39, HHGR, 95.

Now, the recognition that has just been made implies that neither Heidegger – wherever it leads us and wherever it means “going beyond the poem as a mere text” and that it is transformed and manifested as poetry – can get rid of linguistics and everything that it brings into play. Thus, as has been defended in this research, even Heidegger has no choice but to begin with it, if only to try to point out the urgency of “freeing language [or langue; *Sprache*] from grammar in order to gain a more original essential order”¹⁸. This shows that linguistics (and all that it implies) is not optional (see subsection 17.1.2) when it comes to texts, so that if it is not taken into account it may not be possible to *read* in the strong sense that I have tried to defend before.

With this it is insisted that for us linguistics is part of the background on which we always find ourselves, of the ground on which we step, of the always assumed (see chapter 17). Therefore, the attempt to point out the urgency of this “liberation from grammar” is not a departure from linguistics either, and it may not be the extreme recognition of it – since Heidegger does not devote too many pages to discuss linguistic issues in depth, including the occasions he is devoted to grammatical issues¹⁹ – but, rather, only the evidence that it is necessary to continue working with it.

3. About a *fight*

What has just been formulated in the previous section is based on Heidegger’s interpretation of the history of thought. I am not going to develop that work here (this investigation has given account of part of it), but it must be noticed that, since what interests to point out now for what follows is only the fact that the pretension of that liberation, which is what seems to mean that the *poem* is transformed and manifested as *poetry*, is just the other side of the fact that that same thing, the grammar, must necessarily continue to *operate*²⁰, that is, that the effort, the *fight* to win that transformation and manifestation is, on the one hand, something that must continue to be done and, on the other hand, something internal to the situation, that is to say, that this *fight*, this effort or struggle, is *with ourselves*²¹.

¹⁸ GA 9, Wm, BH, 314.

¹⁹ Let it be known that what has just been said is not intended to be a “refutation” of Heidegger and could only be assumed as *criticism* if it is saying *discernment*. Therefore, in short, what is being done is to *read* – in the *relevant* sense – Heidegger.

²⁰ Heidegger does not ignore that; cf. *Zeit und Sein*, GA 14, 3-30; also, cf. *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*, 31-66; about that, see Martínez Matías, P: Paloma Martínez Matías «Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser», cit.

²¹ Disguisedly, this fight also appears in *The Origin of the Work of Art*: “It happens that we no longer ask ourselves the question about the character of the thing in the work, because as long as we keep on asking it, we will be immediately and definitively taking the work in advance

But, just as the poet himself becomes lord and servant of poetry only through a fight, so we gain the space of poetry only by going beyond the existing poem. The fight for poetry in the poem is the fight against us, as long as we are expelled from poetry in the everyday of existence [Dasein], blind, weak and deaf, stranded on the shore and neither see, nor hear, nor feel the swell of the sea. [Der Kampf um die Dichtung im Gedicht ist der Kampf gegen uns, sofern wir in der Alltäglichkeit des Daseins aus der Dichtung ausgestoßen, blind, lahm und taub an den Strand gesetzt sind und den Wogengang des Meeres weder sehen noch hören noch spüren].²²

The main verb of the second member of the quoted sentence is “*sind*”, so the relevance of the fight against us responds to the fact that “we are...”, all that this second member says what we *are*, extent to the point of copulative conjunction. I will begin by analyzing this section of the quotation before moving on to what follows that conjunction. The everyday of the Dasein is another way of naming the ordinary handling with things, where the uses that have appeared in the exposition are included as that from which one must constantly distance oneself through recognition of oneself in insofar as which one wants to gain *reading* in a strong sense, that is, the transformation and manifestation of the *poem* in (and as) *poetry*. The fact that we have not yet acknowledged anything (the everyday of the Dasein, which was discussed in chapters 2 and 3) is now called “being expelled from poetry”, that is to say, “stranded on the shore” being “blind, weak and deaf”. I now turn to the conjunction and what it introduces.

The normal function that grammar would give to the following copulative conjunction would be to juxtapose a new sentence: the sentence is coordinated copulative; however, before it, the text has shown signs of trying to break with the ordinary handle with grammar, precisely in the previous sentence: “thus we gain the space of poetry only by going beyond the existing poem”, and we can say this by relying on the exposition we have made up to here: a poem can be acknowledged from parameters that are then proven to be insufficient for what it is to be recognized. From this it follows that the copulative conjunction does not constitute a mere coordinated copulative sentence, but rather functions as a *nexus*, that is, the copulative conjunction is precisely in this sentence a *copula*, that is, “introducer of predicates”, for which the “subject” is the entire previous member. In this way, this second member says, that is, it generates *synthesis*

as a given object. In this way we will never ask from the work, but from ourselves. Starting from us, who do not let the work be a work, but we tend to represent it to ourselves as an object that must provoke certain states in us”. GA 5, Hw, UKW, 56; the “mere text” would be to take the *work*, that is, the *poem*, already in advance as a *given object*, as something there for exchange, etc., and that is to have taken it *from* ourselves, that is, from our being involved in grammar, logic, metaphysics: involved in the not *assumed nihility*.

²² GA 39, HHGR, 22.

between what we have said we *are* (blind, weak, etc.) and what this conjunction *introduces*: “we neither see, nor hear, nor perceive the swell of the sea”.

Thus, there is a correspondence – that endorses the interpretation that is being made – between “being blind”, therefore, “not seeing”, “being weak”, therefore, “not perceiving”, “being deaf”, therefore, “not listening” and all this referred to, as they are “blind, weak and deaf” to “stranded on the shore”, to “the swell of the sea”. From this correspondence there is another one that follows, namely, between “expelled from poetry” and “stranded on the shore”, on the one hand, and *poetry* and “the swell of the sea”, on the other. Notice that the fight, so to speak, is always something to be won, which is not over, because we are “stranded on the shore” and in that sense “expelled from poetry”. In what sense is this *fight* always maintained? Before answering, let’s look at the following:

Heidegger draws attention to a few verses by Hölderlin from the poem *An die Deutschen* in which it is shown that “the time of the peoples is hidden from us”²³. The question of “the people” and “the peoples” should be discussed at length, so this will be left for another time. We simply point out that by “people” “a language” will be understood here, so that its “time (...) is hidden from us” because its exact measure cannot be given, that is, it cannot be calculated. However, one’s own time, the time one is in, is precisely that of peoples; in other words, one always finds oneself in a historically determined situation for which *language* is perhaps a suitable way of attending to that situation. In the exposition that has been made, *poetry* has ended up meaning a way of putting oneself in the task of such attention, but it has also just been noted that we are not in *poetry*, that winning it is a *fight*, and, by the way, against ourselves, that is, against the *Faktum* of which we always find ourselves in some historically given situation, that is, in the *everyday life*. This is consistent with the fact that

if anyone rises beyond his own time and his calculable today, and if, like the poet, he must rise and gain the free field, then on the other hand, he must, moreover, distance himself from those to whom he belongs by the time of his life. He does not know his own, and he is the object of scandal for them. By requiring for his own time, the true time, he places himself outside of the respective time of today.²⁴

²³ GA 39, HHGR, 50. The verses, as we know, are: »Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,/ Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,/ Doch die Jahre der Völker,/ Sah ein sterbliches Auge sie?// Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit/ Sich die sehnende schwingt, trauernd verweilest du/ Dann am kalten Gestade/ Bei den Deinen und kennst sie nie.«; “Our time of life is narrowly limited,/ We see and count the number of our years,/ But the years of the peoples,/ Did a mortal eye see them?/ Even if the soul swings to you over its own time, / The longing one swings, you grieve and linger on the cold shores, / With yours and never know them”.

²⁴ GA 39, HHGR, 50.

With this we can say that the sense in which the *fight* is always maintained is precisely in the same sense in which situating oneself “outside the respective time” supposes the “scandal”, the “not knowing one’s own” and staying “at a distance”, which is not only not taken as a starting point, but neither can constitute a new space nor a constructive project at all. The Distance, the scandal, the ignorance of one’s own, is always a *finite* exercise, an exercise of the acknowledge of *finitude*, which does not reach the port except when “no more ports on the horizon”, or “no more horizon to cross”, that is, in *death*.